錢賓四先生全集

◆中國學術思想史論叢（一）

錢穆 著

18



◆中國學術思想史論叢（一）

聯經

A89015

錢賓四先生全集⑱

中國學術思想史論叢

第一冊

錢穆　著





出版說明

本書原係錢賓四先生彙集其六十年來之散篇論文，有關討論中國歷代學術思想之部分，而未收入其他專書之內者。原書分爲三編，共八單元：上編（一）、（二），自上古迄先秦；中編（三）、（四），自秦、漢迄五代；下編（五）至（八），自宋迄清。每單元皆分册刊行。其首册於民國六十五年六月由臺北東大圖書公司初版，逮最後第八册之初版，已至六十九年三月；前後歷時四年。而自六十七年春，先生患眼疾，雙目失明不能識字，幸是書已大體編就，所收論文亦多經修訂。全書版行，下迄先生之辭世，又歷十載。其間陸續搜得不少舊文，先生亦擬分別增編入本書相關各册中。又是書初編，先生原擬將有關討論民國以來諸篇彙爲續集，以中道病作而輟，故初版乃至清末第八册而止。今謹遵先生遺命，將後得之各篇論文，按其時代、內容，增編入原書之各册中。並另將民國以來諸篇整編爲（九）、（一〇）兩單元。有關民國孫、蔣二公諸

文，多涉當前之思想文化者，先生晚年已收集數篇，意欲收入本書。今又續得若干篇。以其爲數頗多，因特作爲第（一〇）單元，與其論近代國運與思想文化諸篇並編。凡新增各篇，於各册目錄中加＊號註明；最後兩單元則以全屬新編，不另標註。此諸篇悉搜得於先生身後，未經先生重讀修訂，故內容一仍其舊。

原第一册以春秋爲斷，共收文七篇。其中四篇所主要討論者爲周公，對此下中國學術思想文化傳統，有莫大之影響。並討論及於詩、書、易三經，揭示幾許極重大之問題。首兩篇討論中國上古之農業經濟情況。末一篇論春秋時代人之道德精神討論春秋時代人之道德觀念。此篇原稿分上下兩篇，分撰於四十五、四十六年，初版目錄合爲一篇；今依原稿，仍分上下。新增唐虞禪讓說釋疑、鯀的異聞、論秦以前的封建制度三篇，總爲十一篇。

原第二册初版於六十六年二月，收論文二十篇，上起孔子，下迄秦代，於儒、道、墨、名四家思想，其內容之異同出入，其年代之先後遞變，均有精確之分析、詳密之考訂。對於古今聚訟之問題，一一以獨特之見解，與以圓通之論定。尤其如易傳與小戴禮記諸篇之融會儒、道，大學、中庸兩篇中未經闡發之新義，墨辯諸篇與惠施、公孫龍之間之派別分歧，莫不深入淺出，獨闢奇境。並於哲學思想以外，引申及於社會史及文學史。分別讀之，各樹一義；會合而觀，對於

先秦百家，匯成一體；誠爲治該時代之學術思想者所不可不讀者。其中惠施歷物、惠學鉤沉、公孫龍子新解、公孫龍七說、辯者言、名墨訾應辨六篇，原皆屬先生惠施公孫龍專書中之篇章。此書抗戰前曾由商務印書館印行，在臺未再梓行，坊間已未易得見，故先生抽出此六篇，重加增訂，收入本册。今全集既將此書重排付梓，則此六篇之文自應還歸原書。目錄中則保留六篇篇目，俾讀者仍可考見原書單行之面貌。今再補入孟子學大義述、與繆彥威論戰國秦漢間新儒家（附繆鉞與錢賓四先生書）、關於中庸新義之再申辯、中庸之明與誠、思室讀書記、再論大學格物義、大學格物新義、古史辨第四册序、評譚著墨經易解（附答譚戒甫先生書）、與顧頡剛童書業論墨子姓氏辨書、道家思想與西方安那其主義、斯多噶派與中庸、伊壁鳩魯與莊子等十三篇；共收文三十三篇（含存目之六篇）。

原第三册初版於六十六年七月，上起兩漢，下迄南北朝，凡得文十二篇。先生論學，有關兩漢經學者，重要部分，已收入兩漢經學今古文平議一書中。有關魏晉之際之思想轉變，一部分收入莊老通辨，一部分收入中國思想史諸書中。有關史學方面者，一部分收入中國史學名著中。本册所收，堪相參證。本册重要部分，一在論本時代之文學，以建安新文學爲其轉捩點，溯源窮流，而以昭明文選爲其主要之題材。一在論東漢以下之門第，舉凡當時門第在政治社會上，在學

術思想上，在詩文藝術上，在有關中國文化傳統之種種關係上，莫不有所闡述，可謂發前人所未發，爲考論此一時代之歷史實況者所不可不知。其他如根據陸賈新語，推求秦漢之際之學術；根據稀見材料，編爲葛洪年譜，以揭破神仙家言之傳說。要之隨篇陳義，語不虛發，新見絡繹，深值讀者之尋究。今增入評日人瀧川龜太郎史記會注考證、評顧頡剛五德終始說下的政治和歷史、漢代之散文、魏晉文學、中國學術思想之分期、東漢以下宗教思想之復活、由老莊思想到佛教、佛教之傳入與道佛之爭、大乘佛法與竺道生、佛教之中國化、佛學傳入對中國思想界之影響、縱論南北朝隋唐的儒學等十二篇；總爲二十四篇。中國學術思想之分期一篇，本係綜論性論文，惟以其與下數篇同爲先生民國三十四、五年間在昆明一系列討論中國思想之著作，論旨相屬，不宜割裂，因一併收入本編，亦以保留先生當年貫串論述之原貌。

原第四册初版於六十七年一月，專關隋唐之部，共收論文十六篇。中國全部學術思想史，隋唐爲其蜂腰階段。兩漢後，儒學衰微，莊、老代興，而佛學東來，遞與日盛。迄於隋唐，幸有天台、禪、華嚴之佛學中國化，而禪之一宗，更爲特出。本册討論王通、韓愈之部共得四篇，其他四分之三，全屬禪宗部分，主要尤在剖辨六祖慧能與神會之異同，其次乃屬禪宗與此下理學之關係。各篇並以考據方法來陳述思想，即是以歷史演變來闡發思想史承先啟後之關鍵所在。語必有

證，實事求是，不尚空論，而義皆特出；讀此一編，乃可上溯魏、晉，下究宋、明，明白得全部中國學術思想轉變之大關捩處。今增入略述有關六祖壇經之眞僞問題、再論關於壇經眞僞問題、唐宋時代的中國文化、黑格爾辯證法與中國禪宗四篇；總爲二十篇。又黑格爾辯證法大意、黑格爾思想之根本錯誤兩篇本係先生抗戰時期研讀黑格爾書所爲札記，玆亦附錄於黑格爾辯證法與中國禪宗一文之後，俾參證焉。

原第五册初版於六十七年七月，共收文十四篇，專屬兩宋。北宋諸儒，其議論識見、精神意氣，有跨漢唐而上追先秦之概。本書既加抉發，尤於釋氏中剔出契嵩鐔津一集，尤見夏蓮秋菊，其品質相異，有隨其氣候水土而不爽如是者。本册舉濂溪、康節，南北相提並論，尤可探學風轉移之消息。於二程異同、程朱與孔孟異同，抉發尤精細，衡論尤持平。治兩宋學者，於此册幸勿易視之。今又補入論宋代相權、論慶曆熙寧之兩次變政、王荆公的哲學思想、明道溫公對新法（含論明道與新法、論荆公溫公理財見解之異同兩篇）、論關於荆公傳說之聞鵑辨姦兩案、略論朱子學之主要精神等六篇；合計二十篇。

原第六册初版於六十七年十一月，專關宋代以後之學術，含有元一代，以迄明初，共收文七篇。其黃東發、王深寧、吳草廬三家學述，敍朱學之流衍，可見元初學術思想之大概。先生既撰

朱子新學案，本擬續撰此下述朱諸篇，集爲「研朱餘瀋」一書。此三篇原即其中之部分。後以成書已多，爲便觀省，遂將「研朱」諸篇幷入本集，不另成書。此外，讀明初開國諸臣詩文集正、續篇，舉諸家詩文，以證明初從龍諸臣，或心存韃庭，或意蔑新朝，怯於進而勇於退，殊未見其揭揚夷夏之辨以爲民族革命之號召。先生由文論史，抉隱發微，道前賢所未嘗道，爲治吾國史者所不可不知。他如金元統治下之新道教，述當時道教之新趨，以明古今之變。理學與藝術一文，則發明學術思想與藝術之相互關係，專舉繪畫一事，元代四大家亦在其內，故附此編，可爲研治吾國藝術史者啟一新途。此單元未有新增，一仍其舊。

原第七册初版於六十八年七月，共收文十七篇，以討論有明一代之理學思想爲主，尤以陽明一派爲中心。特於王龍谿、羅念菴兩人平日交往言論異同，詳加闡申，以見浙中、江右王門之歧趨所在。記公安三袁論學一篇，從其學術思想之基本處發論，則其文學上成就之利弊得失、高下淺深，亦可言外得之。讀劉蕺山集所收材料，多爲梨洲遺棄不錄者，從此可深窺梨洲所爲學案之偏失處。朱子學流衍韓國考一文，詳論李退溪、李栗谷、宋尤菴、韓南塘四人。宋尤菴以前皆在明代，惟韓南塘已及清初，可見宋、明理學成就影響遠及韓國以至日本之一斑。今增編入陳白沙先生五百三十四年誕辰紀念會講詞、晚明學術、王門之講會、現代對退溪學之再認識四篇；合共

二十一篇。

原第八册初版於六十九年三月，收文二十六篇，皆屬有清一代。先生於民國二十六年早有中國近三百年學術史一書，此册各稿，多在其後。前書所重偏在學術，以乾、嘉經學爲中心；此册所重在思想，極多爲前書所未及者。最後康長素、章太炎所取材料，多涉及民國時代，有意考論民國以來八十年之學術思想者，窮源溯本，此兩人更爲不可忽。而中國四千年來學術思想傳統演變之所及，承先啟後，其利弊得失之所在，誠爲有志於此者所當研玩。其中前期清儒思想之新天地一篇，經先生修訂，易名爲略說乾嘉清儒思想。今復增入述清初諸儒之學、余君英時方以智晚節考序、王船山學說、跋車雙亭刊呂子評語、記呂晚村詩集中涉及黃梨洲語、跋黃汝成日知錄集釋、讀鄭獻甫補學軒散文集、朱鼎甫學述、略記清代研究竹書紀年諸家、漢學與宋學、四庫提要與漢宋門戶等十一篇。又增收夏定域「讀錢賓四先生康熙丙午本方輿紀要跋」後語，附列跋康熙丙午刊本方輿紀要之後。先生於抗戰期間，曾編撰清儒學案一書，其原稿不幸於勝利後沉沒長江中，但存序目一篇；詳情見本册先生原序。清儒學案後跋爲先生所補寫者，述其因緣。摘鈔一篇，則爲柳詒徵先生當年在四川所摘錄，記入其日記中者。今學案一書已佚，其可供讀者想像其彷彿者，除原序目一篇外，又幸得此篇。吉光片羽，彌可珍寶，故與後跋同補入爲清儒學案序目

之附錄。本册收文共三十七篇。

今新編第（九）單元，得二十五篇（另附錄兩篇）；第（一〇）單元，得三十三篇（另附錄兩篇）。前者較重在文化思想，後者較關政治國運，然義皆相貫，要爲考鏡當今學術思想、人物風氣所當參證者。

原版八册，共收文一一九篇，今增入凡五十三篇（不含附錄七篇），合計一七三篇（首單元多分一篇）。連新編兩單元，合增一一一篇，全書總爲二三一篇（不含附錄十五篇），都兩百萬言。分爲六册，其內容分配如下：

第一册：論叢（一）、（二）。
第二册：論叢（三）、（四）。
第三册：論叢（五）、（六）。
第四册：論叢（七）。
第五册：論叢（八）。
第六册：論叢（九）、（一〇）。

其原收各篇，悉據東大圖書公司臺初版爲底本。此次重排，除改正原版若干誤植之錯字，並對原書之標點符號進行整理，主要加入私名號、書名號及若干引號，以顯豁文意，方便讀者閱讀。新增諸篇亦依同一版式排入。整理排校之工作，雖力求愼重，然錯誤疏漏之處，在所難免，敬希讀者不吝指正。

本書各單元之整理人名單如下：

論叢（一）：李訓詳先生。
論叢（二）：張蓓蓓女士。
論叢（三）：張蓓蓓女士。
論叢（四）：辛意雲先生。
論叢（五）：王仁祥先生。
論叢（六）：李訓詳先生。
論叢（七）：蕭公彥先生。
論叢（八）：王仁祥先生。

論叢（九）：何澤恆先生。

論叢（一〇）：何澤恆先生。

最後第六册之末並附錄本書六册十單元總目，俾便檢索。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

中國學術思想史論叢

（一）



中國學術思想史論叢（一） 目次

序

余少孤失學。民國初元，年十八，即爲鄉村小學教師。授課之暇，閱讀每以報章雜誌爲先導。猶憶見北京大學招生廣告，須先讀章學誠文史通義。余即覓其書讀之，至形夢寐間。登一樓，滿室皆章氏書，並有未刊本。及余任教北京大學，果得章氏未刊文近二十篇。斯夢之驗，則已逾二十年矣。梁任公、胡適之皆盛推章氏，然於「六經皆史」一語，均不得其正解。其他章氏獨識孤詣，皆少闡述。近代國人涉獵舊籍，胥以輕心掉之，即此足以爲證。尤其是崇洋蔑古，蔚爲風氣，美其名曰「新文化運動」。狂論妄議，層出不窮。余就所譏評，一一按其實情，殆無一是。韓昌黎有言：「凡物不得其平則鳴」。人之於言也亦然，有不得已者而後言。余之終亦不免於不得已而後言，則亦昌黎所謂不平之鳴也。既薄有撰述，絡續付之剞劂。而六十年來，所爲散篇論文，未收入專書，尚猶存箱篋者，茲擇其有關學術思想之部分，彙爲此編，名曰中國學術思想

史論叢。自上古迄先秦爲上編，秦漢迄唐五代爲中編，宋以下迄今爲下編。上編又分上下兩集。上集迄春秋，共七篇，十萬言。方民國十四、五年，余在無錫第三師範，曾草易學三書。一易原始，專論易卦起源，及其象數。二易本事，就周易上下經六十四卦，論其本事，而主要則在闡明易起商、周之際之一傳說。三易傳辨，專辨十傳非孔子作。一、二兩篇先成，第三篇因事擱置。抗戰期間，寓成都北郊賴家園，此稿爲白蟻所蝕，每頁僅存插架之前面，不及一頁之三分一，已無法補寫。吳江沈生，在此稿草創時鈔去一副本，今不知尚存天壤間否？本集收易經研究一篇，乃其一鱗片爪。此稿則如飛龍之在天，雲漢無極，可望而不可得見矣。是亦一可悵惋之事也。

中華民國六十五年清明節後錢穆自識於臺北外雙溪之素書樓，時年八十有二。

中國學術思想史論叢（一）

中國古代北方農作物考

一

中國與埃及、巴比侖、印度，見推爲世界四大文明發源地。此四大文明之發生，則莫非受農業之影響。而此四大區域之農業，羣認爲皆因河流灌漑之便利而引起。因此中國古代北方之黃河，遂若與埃及之尼羅河，巴比侖之兩河，印度之印度河與恒河，在世界人類最早農業文明之產生，有其相似之地位。而夷考其實，則頗不然。

首當注意者，厥爲中國北方黃河平原，其所處緯度較高，顯然與埃、巴、印三國有別。此平原之土壤性質，既自有其特點，而此區域之氣候與雨量，亦不能與埃、巴、印三區域相提並論。

中國史家，因於誤認古代黃河流域之農事，應與埃、巴、印三區域大體相類，遂疑古代河域，其氣候溫度，當遠較後代爲高。又疑此區域中之雨量，亦較後代爲富。其實此項推想，殊無堅明之證據。其在未有文字記載之前，眞況若何，史料缺乏，尙難詳論。惟就其見於中國古籍之文字材料，綜合推考，則實未見中國古代河域，其氣候雨量，有與後世甚相違異之迹象。關於此層，已零星散見於本文作者其他著述中，在此不再詳引。

此文之注重點，乃在考論中國古代北方農作物之大概情況，而藉以映顯出中國古代北方農事之特徵。由於指陳出中國古代北方農事之特徵，而再映顯出中國文化淵源之特徵。其所由以異於印、巴、埃三區域者何在，其影響於中國文化之傳統性者又何在，皆可由此窺其一斑。此乃本文微旨所寄，而本文所着眼討論者，則盡於農作物之一項。其引申推究，則非本文範圍所欲論，讀者自可循此闡究也。

中國古籍，述及古代農作物，其主要者稱「五穀」，或稱「九穀」。五穀、九穀究何指，從來討論者頗不乏。然多注重於某名之當爲某物，專在名實上作考釋，而本文作意，則轉更着眼於歷史時代之演進。自遠古迄於先秦，此一經歷，實甚遙遠。卽據文字記載，已達兩千年左右之長時期。中國古代農業，在此遙遠之歷程中，必有幾番演進，不當混幷一視，此不煩深論而可知

者。本文作者，於農事常識，昧無所知，其能力所及，則僅限於根據古代典籍遺文，參之前人對於五穀、九穀之討論成績，而另從歷史上分期推尋之新眼光，加進一時代演進之新觀點，而試將若干史料，加以排比調整；而其所發現，則頗有道前人之所未道者。至其粗略未能成爲定論，則固作者所自承也。

二

茲首當論及者，厥爲關於中國遠古之農事傳說，大率皆指山耕，而此項傳說，屢見於先秦典籍，實不可謂無可信之價值也。

在中國古史上，有一番洪水之傳說，洪水之後，人民大率山居。如孟子云：

當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。

是也。「營窟」者，趙岐注云：

鑿岸而營度之，以爲窟穴而處之。

是謂營窟即穴處也。清儒焦循孟子正義說之云：

此營窟當是相連為窟穴。

焦氏增釋「營」字為「相連」義，較之趙注更見明析。在中國古代此種穴居之風，不僅見述於孟子，他書如小戴記禮運篇亦云：

昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。

易繫辭傳亦云：

上古穴居而野處。

詩大雅公劉篇亦云：

陶復陶穴。

此皆言古人營窟穴居也。上引三書，與孟子所言復有小異。蓋謂古人穴居，由於宮室之制猶未創

立，文化猶在草昧之期，而不謂其專由於洪水。今於堯舜時代洪水之實況，以及洪水以前文化之詳情，旣難詳論。然僅就古籍記載，中國古代北方，自堯舜傳說時代以後，尙多穴居之風，此自西周詩人，迄於戰國學者，所言皆如此，斷無不信。卽在近代，乘隴海路火車，自河南鄭縣而西，憑窗外眺，中國古代北方穴居營窟之遺風，尙多遺迹，瞻矚可見。據今推昔，中國古代北方人之頗尙穴居，其事更可想像得之。卽西周時代「司空」官名之由來，亦可由此推論。蓋「空」卽窟穴，卽指民居也。

今旣指陳古代北方中國人之穴居，而山耕傳說，遂易見其連帶可信。蓋穴居本不在平野，而必在陵阪陂陀，居於是，耕於是，而中國古代北方農業之多屬山耕，其事躍然可想矣。故史記云：

舜耕歷山，漁雷澤。

此明言舜之山耕也。神農氏爲中國遙古發明農事傳說中之第一人，而神農氏又稱烈山氏，「烈山」者，卽焚山而耕也。中國歷史上發明農事傳說之第二人，神農以外，是爲后稷。國語之魯語有之曰：

稷勤百穀而山死。

立，文化猶在草昧之期，而不謂其專由於洪水。今於堯舜時代洪水之實況，以及洪水以前文化之詳情，既難詳論。然僅就古籍記載，中國古代北方，自堯舜傳說時代以後，尚多穴居之風，此自西周詩人，迄於戰國學者，所言皆如此，斷無不信。卽在近代，乘隴海路火車，自河南鄭縣而西，憑窗外眺，中國古代北方穴居營窟之遺風，尚多遺迹，瞻矚可見。據今推昔，中國古代北方人之頗尚穴居，其事更可想像得之。卽西周時代「司空」官名之由來，亦可由此推論。蓋「空」卽窟穴，卽指民居也。

今既指陳古代北方中國人之穴居，而山耕傳說，遂易見其連帶可信。蓋穴居本不在平野，而必在陵阪陂陀，居於是，耕於是，而中國古代北方農業之多屬山耕，其事躍然可想矣。故史記云：

舜耕歷山，漁雷澤。

此明言舜之山耕也。神農氏爲中國遙古發明農事傳說中之第一人，而神農氏又稱烈山氏，「烈山」者，卽焚山而耕也。中國歷史上發明農事傳說之第二人，神農以外，是爲后稷。國語之魯語有之曰：

稷勤百穀而山死。

三

今既承認中國古代農業之多屬於山耕，則請進而推論及於山耕之作物。棄稱「后稷」，此卽棄之教民稼穡，以「稷」爲其時之主要農作物之明證也。左傳有云：

稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，爲稷。自夏以上祀之。周棄亦爲稷，自商以來祀之。

此謂周棄爲稷之前，神農氏之後裔已先爲稷，其事信否無可論。然循此有可論者，則爲中國古代北方之農作物，實以稷爲主。故遠古之發明農業者，乃及後代之主管農政者，皆得「稷」稱。此非顯然而易見乎？中國古代教農、督農之官皆稱稷，下至春秋時猶然。故國語云：

農祥晨正，土乃脈發，先時九日，太史告稷。

若非五穀中以稷爲中國古代之主要農作物，何以自古有關農事傳說中之大人物，如柱，如棄，皆獨稱曰稷，而後世農官，亦沿續稱稷乎？

惟其中國古代，以稷爲農業之主要作物，故稷又得爲五穀之總名。許氏說文，訓稷爲「五穀

之長」。又云：「稷乃祭祀之粢盛。」今試問：何以中國古人，獨尊稷爲五穀之長乎？又何以獨尊稷而奉爲祭祀之粢盛乎？此必有義可說。白虎通說之云：

五穀眾多，不可一一而祭也。稷，五穀之長，故封稷而祭之也。

此以兩事并歸一義，謂稷爲五穀之長，故古人尊之以爲祭品。然則稷又何以獨得爲五穀之長乎？蔡邕月令章句（見續漢志引）說其事有云：

稷，秋夏乃熟，歷四時，備陰陽，穀之貴者。

又月令注云：

稷，五穀之長，首種。

此二說皆晚出，實無當於古人貴稷之眞義，殆後人不得其說而姑爲之說耳。清儒邵晉涵說之云：

稷為庶民所恒食，厥利孔溥。古者重民食，所由以稷名官，又奉稷而祀之也。

邵氏此說，轉較近是。古人所以尊稷，特以稷爲主要食品，即無異謂稷乃古代農作物之主要者

也。然古今人說此事，似乎尙有陷於同一之病者，卽誤認爲古代農事初興，遽然五穀全備，而特於五穀中擇稷而尊之。余之此文所欲陳述者，則謂中國古代農事初興，尙不能五穀遽備，其最先之主要農作物僅爲稷，故古人之尊稷，實因稷爲當時僅有之農作物。越後五穀漸備，而尊稷之風，則沿襲自古，遵而不改，此所謂大略之椎輪也。故古人既以之爲祭祀之粢盛，又尊之爲五穀之長，又常幷稱「社稷」，社爲土神，稷爲穀神，皆其義也。

四

中國古代最先農作物，當以稷爲主，其義證略如上舉，至其次於稷者則當爲黍。故古人言農事，又常以「黍稷」連稱。可知黍亦爲中國古代主要農作物之一，惟其地位，在最先或猶稍次於稷。殷書盤庚篇有云：

> 不服田畝，越其罔有黍稷。

若果盤庚篇洵爲殷代遺存可信之古書，則當殷代盤庚時，其農作物之最主要者，爲黍與稷可知。

縱謂盤庚篇年代非可盡信，然其書必爲今存書經中較古之書，而中國古人言古代農事，必首及黍稷，則明顯無可疑。故仍可由此推斷黍稷爲中國古代農業較早主要之作物也。

近代殷墟出土甲文，多有「求黍」、「求黍年」諸語，則若其時黍之爲物，在農業上之地位，猶更重要於稷。此或由於西土周人較重稷，東土殷人較重黍。或以黍之爲品美於稷（論證詳下），農事演進，後來居上，故稷之貴重較在前，因其先種黍之事尚未盛，而黍之貴重較在後，因其較稷爲美。或者上述兩義，可以會合說之。要之中國古代，當殷代盤庚以下，北方農業，已是黍稷並重，則典籍可證，無足疑者。

自此下及西周，乃至春秋初期，詩人歌詠，凡涉農事，亦常黍稷連言。如詩小雅楚茨：

> 我黍與與，我稷翼翼。

信南山：

> 疆場翼翼，黍稷彧彧。

甫田：

或耘或耔，黍稷薿薿。

又云：

以介我稷黍，以穀我士女。

大田：

以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。

出車：

昔我往矣，黍稷方華。

周頌良耜：

黍稷茂止。

魯頌閟宮：

黍稷重穋。

王風黍離：

彼黍離離，彼稷之苗。

唐風鴇羽：

王事靡盬，不能蓺黍稷。

皆是。

抑不僅詩人之歌詠爲然也。如晉語：

黍不爲黍，稷不爲稷。

左傳僖五年：

黍稷馨香。

凡此皆西周下及春秋時人，言農事，必連舉黍稷之證。然則黍稷之在當時，實爲農業上主要之作物，不僅西方然，卽東方亦然。不僅周人然，卽商人亦然。此皆有典籍明據，無可否認。

其時詩人歌詠，亦有單舉黍，不及稷者。如碩鼠云：

碩鼠碩鼠，無食我黍。

黃鳥云：

無集於栩，無啄我黍。

下泉云：

芃芃黍苗，陰雨膏之。

皆是。此或詩人遣辭，因於行文之便。然亦可謂黍之爲品，較稷尤貴，故詩人詠農事，或黍稷並稱，或專舉黍而不及稷；則猶如甲文之多言求黍，不及求稷矣。

惟黍之與稷，要之同爲古代西周乃至春秋時代之主要農作物，則其據已如上引。而鄭玄曰：

高田宜黍稷，下田宜稻麥。

束皙補亡詩亦云：

黍華陵巔，麥秀丘中。

左思魏都賦又云：

水澍稉稌，陸蒔黍稷。

則黍稷之同爲山地旱耕作物，亦已明白無疑。若就上文會合而觀，可知中國古代農業，其最先主要之作物，多屬高地旱耕之品，又可增其堅強之信據矣。

此種情形，且亦不僅古代爲然，卽至後代，北方河域，亦尙無不然。元王楨農書曰：

北地遠處，惟黍可生，所謂當暑而種，當暑而收。其莖穗低小，可以釀酒，又可作饘粥，黏滑而甘，此黍之有補於艱食之地也。

是知中國北方艱食之地，皆可種黍。說苑辨物：

高者黍，中者稷，下者秫。

則似黍之爲物更宜於高地，故其種植亦更普遍於稷。卽在後代情形尙如此，則在古代農業初興，農事未精之時，其他美穀嘉種，猶未發達，而黍之爲品，遂占古代中國農作物中重要之地位，其故亦居可思矣。

王楨又曰：

凡祭祀，以黍爲上盛。古人多以鷄黍爲饌，貴其色味之美也。論語：「殺鷄爲黍而食之。」

據此，則中國北方習俗，直至後代，尙以黍爲祭品之上盛。而黍之爲品，較美於稷，亦於古典籍中早有明據。如大雅生民之詩云：

誕降嘉種，維秬維秠，維穈維芑。恒之秬秠，是穫是畝。恒之穈芑，是任是負，以歸肇祀。

古注：秬，黑黍。秠，黑黍，一稃二米。穈，赤粱粟。芑，白粱粟。是則生民之詩，固以黍與粱爲嘉種；是在西周時，固已明認黍之爲品較貴於稷矣。故豐年之詩又曰：

豐年多黍多稌。

詩人頌豐年而舉多黍，此卽黍之貴於稷也。故知古人並言黍稷，以其同爲當時之主要農作物；其有單言黍者，則貴之爲美品，然亦僅是較美於稷耳。待其後農業日進，嘉種嗣興，稻、粱、麥諸品並盛，其爲食皆美於黍，而黍之爲食，遂亦不見爲美品。然其事當在孔子前後，已及春秋之中晚期。若論春秋初年以前，則中國古代農業，固只以黍稷爲主，實並無五穀並茂之事也。

五

下文當續及稻、粱、麥諸品，則請先試釋黍、稷之果爲何物。惟黍易知而稷難認。稷之爲物，後儒考釋綦詳，而聚訟紛紜，有莫衷一是之苦。亦有混稷於黍者，復有混稷於粱者，而稷之究爲何物，終莫能得定論。就其考說之最詳而較最可信者，當推清儒程瑤田之九穀考。程氏之說曰：

稷，其黏者為秫，北方謂之高粱，或謂之紅粱，通謂之秫。秫又謂之蜀黍，蓋穄之類，而高大似蘆。

程氏又說黍，曰：

黏者黍，不黏者穈，今山西人無論黏與不黏，統呼之曰穈。黍又冒黃粱之名，呼黏者曰軟黃粱，不黏者曰硬黃粱。太原以東，呼黏者為黍子，不黏者為穈子。

程氏之說黍稷略如此。繼程氏而持異說者，有郝懿行之爾雅義疏，謂：

今北方以黍為大黃米，稷為穀子，其米為小米。然稷又包高粱。高粱與粟同種差早，高粱謂之木稷。廣雅：藋粱，木稷也。言其禾麤大如木矣。又謂之蜀黍，蜀亦大也。

又有邵晉涵之爾雅正義，與郝說復小異。其言曰：

古者以粟為穀之總名，猶後人以穀為總名也。今北方呼稷為穀子，其米為小米，是猶古人以稷為粟也。今以後世所命名區分五穀，則稷粟皆為小米。

翟灝從郝、邵二人說，謂：

黍為大黃米，稷為小黃米，二者同類，故古籍多以並稱。

又曰：

穈一名穄，乃稷也。

朱駿聲曰：

高粱謂之蜀黍，亦曰蜀秫，三代時其種未入中國。

此皆異於程氏之所考定者。今按：上引諸家，一以稷爲高粱，一以爲小米，大抵不出此兩歧。而其同爲高地旱作物，則一也。管子書：

（日至）七十日而陰凍釋，陰凍釋而秇稷。百日不秇稷。

程氏曰：

日至七十日，今之正月。今南北皆以正月蓺高粱。

此亦程氏主稷爲高粱之一證。若如後說，則殊無解於程氏所謂「冒粱爲稷」之嫌。古籍所以黍稷連稱，邵氏既失其義；至朱氏謂三代時蜀黍未入中國，此蓋誤認爲自戰國時，秦司馬錯通蜀，中國始有「蜀黍」之種；而不知蜀黍之稱，當依程、郝，「蜀」者「大」義，非指蜀地；則亦未足以推倒程氏之說。高粱既爲中國北方最普遍之農作物，直至後代猶如此，何以古籍對於此種獨缺不言？若謂古代北方農作物，獨缺高粱一品，其種又自何時始有？此皆無說可通。故今仍依程說，定稷爲高粱。卽郝氏亦仍依違程說，謂稷又包高粱，是亦未能與程氏所定甚相違異也。縱謂程說不可據，而高粱、小米，要之同爲宜於高地旱耕之品種，則於本文所欲申辨者，仍然無礙。故卽謂稷之爲品，未能臻於定論，而仍亦無妨於本文之所欲建白也。

今試再論「稷爲粗食」之說。稷爲粗食，始見於論語，此已在春秋中晚之期；則因其時中國農事演進之期已久，技術既日見進步，品種亦日見繁多，新作物既絡續發現，於是始目稷爲粗食。當知此乃後起事，非自古既然也。論語鄉黨篇有云：

雖疏食，菜羹瓜祭，必齊如也。

論語又屢見「疏食」字，程瑤田九穀考說之云：

凡經言疏食者，稷食也。稷形大，故得疏稱。論語「疏食菜羹」，玉藻「稷食菜羹」，二經皆與菜羹並舉，則疏、稷一物可知。疏言其形，稷舉其名也；故玉藻曰：「朔月四簋，子卯稷食。」四簋者，黍稷稻粱也。稷食者，不食稻粱黍也。諸侯日食粱稻為一簋，食其美者也；朔月四簋，增以黍稷，豐之也。忌日食稷者，貶之，飯疏食也。是故居喪者疏食，蓋不食稻粱黍。論語曰：「食夫稻，於女安乎？」是居喪者不食稻也。喪大記曰：「君食之，大夫父之友食之，不辟粱肉。」是居喪者不食粱也。檀弓：「知悼子在堂，斯其為子卯也大矣。」子卯稷食，是居喪者黍亦不食也。不食稻粱黍，則所食者稷而已。故曰：疏食者，稷食也。

程氏此所考說，義據堅明，若無可持異議矣。然亦有未盡者。當知小戴禮玉藻、喪大記、檀弓諸篇，皆晚出書，決不在孔子前。故程氏所考，稷爲疏食，亦僅春秋中晚孔子前後始如此，古典籍

則並無其證；固不得謂自殷盤庚至西周以來卽以稷當疏食也。故稷之爲疏食，必是中國古代農事久已進展，美品日滋，乃始有爾。此層極關重要，讀者通觀本文之前後，乃可知余此所辨之決非無據妄測也。

疏食者，程氏又曰：

左氏內外傳之「麤」，卽疏食之「疏」。一曰，有冀州人在武邑坐，言其鄉俗食以粟爲主，輔之以麥，其賤者則輔之以高粱。去是而又北，則又以高粱爲主矣。余曰：「高粱賤乎？」曰：「此吾北方之麤糧也。諸穀出皮皆云細，至高粱，雖舂之揚之，止謂之麤糧耳。」余聞其言，以為「麤糧」二字，又其舊名之相沿未失者。

今按：程氏以後代中國北方土語「麤糧」二字釋古人之疏食，洵可謂炯然千歲之隻眼矣。蓋當孔子時，稷已目爲粗糧，直至今日，北方中國，仍以高粱爲粗糧；至於稷之果爲高粱與否，今且不深論，要之從孔子以來，中國北方民食，實大率以粗糧爲主，而自孔子以前，則此所謂粗糧者，古人固視之爲美品，不覺其爲粗糧也。民食之維艱，民生之不裕，此爲考論中國遠古之農事，與夫考論中國文化之淵源者，斯義所當常懸在心，不可片刻而忘；而中國遠古文化之所由與印、

巴、埃三士大異其趣，不當相提而並論者，亦可由此而闖入矣。

其次請再言黍。詩小雅良耜箋：

豐年之時，雖賤者猶食黍。

疏云：

賤者食稷耳。

此言黍之爲品，較美較貴於稷也。故大戴記有云：

無祿者饋稷，饋稷者無尸。

金榜說之曰：

注云：「庶人無常牲，故以稷爲主。」無牲者宜饋黍，黍者，食之主也。不饋黍而饋稷，正賤者食稷之一證。

又程瑤田曰：

儀禮設敦設簋，必黍稷並陳。惟昏禮，婦饋舅姑，有黍無稷，且必特著「無稷」之文。蓋婦道成以孝養，不進疏食，故無稷也。

凡此皆見黍食之貴於稷。然亦黍稷相較則然耳，若再兼言稻粱，則黍稷又同爲賤品。程氏曰：

> 考之禮經，九穀之為簠簋食也，黍稷稻粱尚矣。士昏禮黍稷四敦，聘禮黍稷堂上八簋，西夾六簋，東方如之；其稻粱各二簋，則加饌也。公食大夫禮黍稷六簋，亦有稻粱之加。……稻粱美，故以為加饌。曲禮：「年穀不登，大夫不食粱。」不食其加，為歲凶貶也。……詩：「黍稷稻粱，農夫之慶。」箋云：「年豐，勞賜農夫益厚，既有黍稷，加以稻粱。」則是稻粱貴矣。黍稷二者，又以黍為貴。

是則稻粱雖已見於西周詩人之詠，而直至儀禮、小戴記諸晚出書，時當孔子以後，稻粱尚猶爲稀貴之品，不作爲民間之常饌。故余疑中國古代北方農事，黍稷先盛，稻粱後起，其間必有一段農事上進展之歷程，其痕迹猶可尋。此事雖乏顯證，而可微窺曲說以得之，固不得謂自古即已五穀兼蒔而並茂也。

又家語，孔子曰：

黍者，五穀之長，祭先王以為上盛。

竹林七賢論有云：

阮簡居父喪，浚儀令為他賓設黍，簡食之，以致清議，廢頓幾三十年。

是則下至魏晉，北方風俗，居喪尙亦不食黍。然孟子書固已言之，曰：

夫貉，五穀不生，惟黍生之。

此顯見在戰國時，黍在五穀中，已不目爲貴品。惟孟子記葛伯仇餉事則曰：

要其有酒食黍稻者奪之。有童子以黍肉餉，殺而奪之。

此則以黍稻、黍肉連文。然此或是孟子引述古事，在殷湯時，黍固爲美食，並非謂至戰國時，黍尙爲貴品也。故戰國時人常言「粱肉」，又言「膏粱」，則粱之爲食，顯美於黍可知。

六

繼此請續言粱。豳風七月之詩曰：

黍稷重穋，禾麻菽麥，嗟我農夫，我稼旣同。

禾卽粱也。管子云：

古之封禪者，鄗上之黍，北里之禾。

呂氏春秋云：

今兹美禾，來茲美麥。

漢書食貨志引董仲舒曰：

春秋他穀不書，至於麥禾不成則書之，以此見聖人於五穀最重麥禾也。

此證粱爲五穀中之主要品，其事屬後起。春秋重麥禾，與七月之詩首黍稷、次麥禾者顯有辨。然粱之爲物，後儒亦多爭議。程瑤田九穀考謂：

禾，粟之有藁者也。其實粟，其米粱。

又曰：

北人食，以粟為主。南人食，以秔為主。

又曰：

周官倉人職：「掌粟人之藏。」注：「九穀盡藏焉，以粟為主。」粱即粟矣。

此程氏之說也。邵晉涵則曰：

稷米之精者稱粱，粱亦大名，故高粱與穀子通矣。

此則主粱、稷之通爲一物也。程瑤田謂秦漢以來諸書，並冒粱爲稷，邵氏殆承此誤。今按左傳：

粱則無矣，麤則有之。

麤卽指稷而言，故邵氏謂粱卽稷米之精者。又國語：

膏粱之性。

注：

粱，食之精者。

「膏粱」之語，爲戰國時人之常言，則粱乃食之精者，稷乃食之粗者。若粱是小米，則中國古代人卽以小米爲精食也。

宋書宗慤傳：

庾業家豪富，慤至，設以菜葅，粟飯，謂客曰：「慤軍人，慣噉麤食。」

此因劉宋在江域，本屬產稻之區，故中國北方古人，目粱爲食之至精，而劉宋時人則謂之粗食。此猶孔子時，目稷爲粗食，而孔子以前人並不然。又如黍在戰國時，已不在精食之列，而魏晉時

人如阮簡，尚以居喪食黍見黜。蓋食物之精粗，本就比較而言，其間有農事之演進，有時運之升降，精之與粗，本無定指。而要之古代中國人食品，最先僅尚稷，其次重黍，又次復重粱。若就稷而言，則粱黍俱爲精品。故古人銖法，亦就黍粟起算，亦可從此而參悟其故也。

又按李時珍本草綱目，謂：

黍稷即今北方之黍子，黏者爲黍，不黏者爲稷。粱秫與粟，即今北方之小米，大而毛長者爲粱，細而毛短者爲粟。粟之黏者爲秫，粟即粱也。漢以後，始分其禾細毛短者爲粟。

李氏之說，亦主黍、稷爲同物，稷特黍之不黏者，此即翟灝以穄爲稷之說。然此仍是程氏所謂「於黍中求稷」也。且李氏又謂，蜀黍亦黍稷之類，則又似於郝氏「稷包高粱」之說。此皆未可確定，而要之當以程氏所考定者爲尤允。又李氏曰：

蘆穄，即蜀黍也。其莖苗高大如蘆。而今之祭祀者，不知稷即黍之不黏者，往往以蘆穄爲稷。

據此，則古人以稷爲祭品之上盛，土俗相沿，直迄於明代李時珍著書時，尚亦復然。而程氏以蘆

穄爲稷，正是禮失而求之野，亦見其未可厚非矣。惟此等既難確定，可暫置勿深辨。而粱之爲小米，則確鑿無可疑者。

今按：粱亦一種高地旱作物也。其證如下：

公羊傳：

上平曰原，下平曰隰。

何休注：

原宜粟，隰宜麥。

此粟爲高地旱作物之證一也。

劉向說苑：

淳于髡曰：「蟹螺者宜禾。」

楊倞引以注荀子，云：「蟹螺，蓋高地也。」此粟爲高地旱作物之證二也。

淮南子地形訓有云：

汾水宜麻，濟水宜麥，河水宜菽，雒水宜禾，江水宜稻。

又云：

東方宜麥，南方宜稻，西方宜黍，北方宜菽，中央宜禾。

此粟爲高地旱作物之證三也。淮南雖分別歷舉各項作物之水土所宜，然中國古代北方農事，其所需仰賴於水流之灌溉者，固不如後人想像之甚，亦旣卽淮南之原文而可見矣。

又崔駰七依，傅休射雉賦，皆云「元山之粱」。桓驎七說，左思魏都賦，皆云「雍丘之粱」。此亦粱爲高地農作物之證也。

又按：豳風七月，詳言農事。其曰「三之日於耜，四之日舉趾」，此當夏正一月二月，疑卽指種稷與高粱言。其於春日，則具陳蠶桑。八月而績。夏月多言葵菽瓜壺之屬。十月穫稻，爲此春酒。又曰：「十月納禾稼，黍稷重穋，禾麻菽麥。」禾指粱言，以與麻菽麥爲伍，則此等實皆農業上之副產品，亦猶後世所謂雜糧之類耳。若言農作物之主要者，則顯見爲黍稷。此又證粱之

被視爲中國古代重要農作物之一，其事尙屬後起，在豳風七月成詩之時，固未見其然也。

七

其次再言稻。稻之爲物，較之黍稷粱麥，更須雨水之潤澤與灌漑。然在中國古代，稻之得占農作物中主要之地位，其事亦最遲。殷墟甲文中，固不見有稻之正字，或釋甲文䵚字爲稻，然詩有「實覃實訏」，則䵚乃米粒之大者，不必指稻言。認䵚作稻，純出推想，非是定論。稻作物之在商代，其情況究何若，其事猶待史料之繼續發現，始可詳論，本篇不擬妄測。惟專就其見於西周以下之詩篇言之，則稻之不爲中國古代之主要農作物者，其事已甚顯。

七月之詩，特曰：

十月穫稻，爲此春酒，以介眉壽。

則知稻之在當時，特用以爲釀酒之品，而非以供民食。周頌豐年之詩云：

豐年多黍多稌。

然其下亦曰：

爲酒爲醴，烝畀祖妣。

爾雅：「稌，稻也。」合觀豐年與七月兩詩，可知古人蓺稻，僅作釀酒之用。故生民之詩，特舉黍與粱二者，謂是天賜之嘉穀，而獨不及於稻；亦以稻非主要之民食，故生民之詩不之及也。

又按左傳：

陳轅頗出奔鄭，道渴，其族轅咺進稻醴、粱糗、腶脩焉。

杜注：「糗，乾飯也。」以粱爲飯，以稻爲醴，此皆美品。是知稻供作酒，不爲食用，其風至春秋時猶然。韓詩外傳：「御者進郭君以清酒、乾脯、粱糗。」此正可與左傳之文互證也。

惟論語，孔子告宰我曰：

食夫稻，衣夫錦，於女安乎？

則似孔子時，已始食稻，而稻食之特爲稀罕之珍食者則居可知。抑且孔子此語，亦未必定作稻飯

解。論語載孔子語又云：

夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。

劉寶楠論語正義云：

說文：「甘，美也。」詩多言旨酒，此文食旨，兼凡飲食言之。喪大記云：「祥而食肉。」謂大祥也。閒傳云：「期而大祥，有醯醬。」有醯醬者，明始得食肉也。又云：「中月而禫，禫而飲醴酒。」始飲酒者，先飲醴酒。始食肉者，先食乾肉。則自小祥後，但得食菜果，飯素食，而醯醬食肉，必待至大祥之後。飲醴酒，必待至禫之後，則小祥後不得食旨明矣。

據劉氏說，孔子之所謂「食旨不甘」，或可指飲酒言。疑當孔子時，其門人弟子，居常亦未必有稻米作飯供食之事，則孔子之答宰我，所謂「食稻」者，亦並不指食稻米飯而言；此處食稻，亦僅是飲酒耳。

今按詩鴇羽：

王事靡盬，不能蓺黍稷。王事靡盬，不能蓺稻粱。

又詩甫田：

黍稷稻粱，農夫之慶。

就前一詩言之，「稻粱」連文，與「黍稷」連文者對舉，此證黍稷爲常品，稻粱乃精品也。後一詩，乃謂黍稷之外復有稻粱，始是農夫之慶，此亦珍視稻粱之證也。而稻之所以視粱爲尤貴者，以其必須水流，不如粱之與黍稷，同爲高地旱作物，在農事上，不必有特設之環境也。白華之詩云：

滮池北流，浸彼稻田。

此卽稻田必須有水流之證。而稻田之在當時，必爲甚不普遍，亦卽就白華之詩而可見。淮南子有云：

稻生於水，而不生於湍瀨之流。

中國北方本不多水，而水流又多湍激，則稻之特見珍貴，更可想見。史記載時人歌魏之史起曰：

鄴有賢令兮爲史公，決漳水兮灌鄴旁，終古舄鹵兮生稻粱。

此亦證欲種稻，必先修水利。而大規模之水利興修，其事實後起，當在戰國時，春秋列國封疆井田之制既廢，乃始有之。此亦在古籍記載中，可詳證以說之者。余在舊著先秦諸子繫年，已粗見其說，以非本篇範圍，故不詳論。

戰國策又載：

東周君欲爲稻，西周君不下水。

據文推想，可知當時東周農事，本不恃於稻，特其年方欲蓺稻，而西周故與爲難。東周如是，中國古代北方之其他諸地亦可想。而周官特爲晚出書，其書當出於戰國之最後期，其時北方始漸多種稻，故周官特有「稻人」之職，然亦曰「掌稼下地」，則稻仍非徧地可種；而其所舉治水之工之煩，則植稻之事，其在古代北方中國，決不能普遍廣及又可知。

荀子禮論篇有云：

> 饗尚元尊，而用酒醴，先黍稷而飯稻粱。

此始爲古人以稻作飯之明文。然稻粱並舉，則仍疑粱食是其常，而稻食是其偶。古人先知飲水，後乃有酒醴，則亦猶之乎先知食黍稷，後乃知食稻粱也。據荀子此文，亦見古人祭禮，所以特尊黍稷者，亦猶其尚玄尊耳。

又按賈讓治河策有云：

> 若有渠溉，故種禾麥，更為秔稻。

當知渠溉之興，決不在春秋之期。其時則列國分疆，封堤割裂，各以百里七十里爲限，並多擇高地以居。既壤地不相接，何來有渠溉交通？必下迄春秋末期，封疆漸壞，都邑相連，分郡設縣，國體日大，乃可連境接壤，有大規模之水利興修。故井田百畝，大概其作物之主要者，仍屬黍稷。偶有池水，得所浸溉，薄爲稻田，如白華之詩之所詠，此乃不常有之事。自渠溉興而禾麥盛，而秔稻猶屬晚起，賈讓所言，最爲明白矣。

至於小戴內則有「陸稻」，管子地員謂之「陵稻」，則古代亦有種於陵地之稻。然管子、內

則，其書亦不出孔子前。至王制云：

庶人春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻。

卽此數語，已可證王制之作，確成於漢儒之手。當春秋戰國時，庶人又烏得以稻作常薦乎？

又按淮南主術訓有云：

昏張中則務種穀，大火中則種黍菽，虛中則種宿麥。

伏生尚書大傳亦有此語，而皆舉不及稻。則稻在秦漢之初，仍不爲主要之農作物可知。

又按周官職方氏有云：

揚州，其穀宜稻。荆州，其穀宜稻。豫州宜五種。（鄭注：黍、稷、菽、麥、稻。）青州宜稻、麥。兗州宜四種。（鄭注：黍、稷、稻、麥。）雍州宜黍稷。幽州宜三種。（鄭注：黍、稷、稻。）冀州宜黍稷，幷州宜五種。（鄭注：黍、稷、菽、麥、稻。）

程瑤田說之曰：

豫州、幷州宜五種有黍，兗州宜四種有黍，幽州宜三種有黍，雍、冀皆宜黍，而揚、荆二州但宜稻，青州亦但宜稻麥；此是西北有黍，東南無黍也。

余謂古人黍稷並稱，職方宜黍者皆宜稷，則可謂西北有黍稷，而東南無黍稷矣。至列舉宜稻者，凡得揚、荆、豫、青、兗、幽、幷七州，宜若其占地甚廣，其實除揚州、荆州惟稻爲宜外，餘五州，惟青州兼宜麥，餘四州則仍是黍稷爲主。則稻作物不占中國古代北方農業之重要地位，豈不至戰國末期而猶然乎？

又按：月令五種，曰麻、黍、稷、麥、豆，殊無稻。鄭注據周官，不從月令。要之言「五穀」者，或舉稻，或不舉稻，則稻之在古代中國，其不得與黍、稷、粱、麥同列爲主要之農作物，又斷可見矣。

八

黍、稷、稻、粱之外，五穀尚有麥。詩思文：

貽我來牟，帝命率育。

詩臣工：

> 於皇來牟，將受厥明。

牟即麥也。是麥之爲種，亦爲周人重視，殆亦較黍稷爲貴品，故呂氏春秋謂其「始蓋后稷受之於天」也。然麥之普遍種植，其事亦必視黍稷爲後起。相傳箕子過殷故墟，作傷殷操，其辭曰：

> 麥秀漸漸兮，禾黍油油。

以此較之「黍稷離離」之詩，若箕子之辭而非僞，則麥之種植，殆先起於東土之殷邦。故衛風載馳，有「我行其野，芃芃其麥」之詠，而鄘風桑中，復有「爰采麥兮，沬之北兮」之歌也。

至戰國，張儀說韓，謂：

> 韓地五穀所生，非麥而豆。

蘇張縱橫之辭皆晚出，殆自春秋下逮戰國之後期；而麥之爲種，愈後愈盛，則據此可見矣。

又按月令：

仲秋之月，乃勸人種麥，無或失時。其有失時，行罪無疑。

月令亦戰國晚出書，而一篇之中，言及五穀首重麥，其次黍，殆以黍爲平民普通食品也。其言稻秫，則仍主於釀酒而已。

又按禹貢：

冀州厥土惟白壤，厥田惟中中。兗州厥土黑墳，厥田惟中下。青州厥土白墳，厥田惟上下。徐州厥土赤埴墳，厥田惟上中。揚州厥土惟塗泥，厥田惟下下。荊州厥土惟塗泥，厥田惟下中。豫州厥土惟壤，下土墳壚，厥田惟中上。梁州厥土青黎，厥田惟下上。雍州厥土惟黃壤，厥田惟上上。

若以禹貢此文合之職方，塗泥下田，可以種稻，荊、揚是也。土壤黃白，上中之田，可以種黍稷粱菽，雍、冀是也。墳壚黏埴，田雜三品，可以種麥，如幷、青、兗、豫是也。中國北方河域，包今山東、西，河南、北，及陝、甘六省，而以河南爲中心，其西部多山，東部平曠，故陝、甘、晉、豫大抵爲黃土區，而燕、齊及豫之一部分則爲冲積層，皆非塗泥之地，其宜於水田者特

少。古今地宜，諒無大變。故知中國古代北方農業，特以高地旱作物爲主，稻作決屬後起。雖周官之書盛言溝洫，卽論語亦已有「盡力乎溝洫」之言，然水利與農作之關係，古代中國實決不當與古埃及、巴比侖、印度三土相擬。由於農作業之艱難，乃及農產品之粗賤，故古代中國北方文化發源，所獲益於天時地利物產之相助者，較之印、巴、埃三土，實遠爲不如。而中國文化之由於我中國民族遠古先人之刻苦努力，憂深慮遠，而始能獲有此更偉大更悠久之成果者，亦較之古代印、巴、埃三土之文化績業，實更有值得有志研治世界人類文化歷史學者之鄭重探究也。

九

今再扼要綜述，以終吾篇。大抵中國古代農業，其最先主要者，在山耕與旱作物。最早最普遍種植者當爲稷，黍次之，粱又次之，麥、稻更次之。其爲古代中國主要之民食者，西周以前，決然爲黍稷。則中國遠古時代之農業文化初啟，固不妨特定一名號，稱之爲「黍稷文化」，以見其特性之所在。而自春秋以下至於戰國，農作物之主要者，漸自黍稷轉而爲粟麥，故此時期之中國文化，又可特稱之爲「粟麥文化」。若至於「稻米文化」之在中國，則其興起更在後。史記、漢

書以下，歷代史籍，所載中國各地稻米區域之繼續開發，其事尚可依年代順序歷歷勾繪而出之。惟此非本文所欲詳。本文所欲論者，厥爲河流灌溉，對於中國古代農業文化開發之關係，其事決不當與古埃及、巴比侖、印度三區相提並論之一端。

至若本於經濟生產背景，而推論及於文化之內涵，則其事當更端別論，更非本文之範圍。故特爲之提揭綱領，以待繼起之研索焉。

（此稿成於民國四十四年之冬，刊載於四十五年二月新亞學報一卷二期。）

中國古代山居考

往歲曾爲中國古代北方農作物考，因古人之山耕，而兼論及於古人之山居。古人山居之說，最先章太炎有神權時代天子居山說，然僅謂帝王山居，未及一般民眾之皆山居也。二十年前，及門鄭君逢源作丘虛通徵，胡君厚宣作卜辭地名與古人居丘說，先後發揮，遺蘊已尠。本篇因山居而及穴居，其先本屬一事。又專就許叔重說文解字，從中國文字之構造形製說之，亦有推本此義而糾正許書之誤者。亦復旁及於古人之祭祀禮制。乃及殷墟甲文方面。本人於甲文素少深究，偶有牽涉，僅屬發端，詳論未遑，有待專治此學者訂定之。

一　釋　穴

詩大雅緜之篇：「陶復陶穴。」

墨子辭過篇：「古之民，未知為宮時，就陵阜而居，穴而處。」

易繫辭傳：「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室。」

此皆言古人之穴居。而墨子之言尤晰，穴居乃在陵阜，不在平地。爾雅：「氿泉穴出。穴出，側出也。」則穴在巖旁，不在地下。

說文：「穴，土室也。從宀，八聲。」

徐灝說文段注箋：「古者巢居穴處，以穴為室，故後來製字，穴卽從宀。」

今按：宀象洞穴之形。穴在山巖，不必爲土室。八，說文：「別也。象分別相背之形。」八可旁轉爲擘，擘，分破義。穴字從八，猶詩言「陶復陶穴」之陶。有開擘之義，不僅從其聲而已也。又按：莊子徐无鬼，南伯子綦曰：「吾嘗居山穴之中。」後漢逸民傳：「矯慎隱遯山谷，因穴爲室。」曹植七啟：「采英奇於側陋，宣皇明於巖穴。」崔鴻蜀錄：「西山范長生，巖居穴處。」穴處卽巖居也。中國古人之巖居穴處，其俗卽今亦尚有存者。

詩小雅大東：「有洌氿泉。」

爾雅釋水：「氿泉穴出，穴出，仄出也。又水醮曰厬。」

說文水部：「泬，水從孔穴疾出也。從水從穴。」

又：「氿，水厓枯土也。爾雅曰：水醮曰氿。」

又厂部：「厬，仄出泉也。」

就字形言，「氿」何以爲枯土，「厬」何以爲仄出之泉，此皆無說可通，必說文之誤也。古人穴字初指巖阜，不指地下，故穴出卽仄出也。許君似不知此義，乃曰「泬，水從孔穴疾出」，遁言仄出，而別以「厬」爲仄出泉，又曰「爾雅水醮曰氿」。或疑此乃許君誤憶爾雅，殆其然歟？

二 釋 𥨍

詩大雅緜之篇：「陶復陶穴，未有家室。」

說文：「𥨍，地室也。從穴，復聲。詩曰：陶𥨍陶穴。」

繫傳：臣鍇曰：「詩古公亶父避狄于岐下，陶𥨫陶穴，謂穴於地旁巖築下為室若陶竈也。」

今按：詩云「未有家室」，乃言其仍穴居也。穴旁巖而築，故穴居卽巖居，山居也。徐鍇繫傳所言爲是。言築下者，陶其下以居，上有覆。然則「𥨫」字當是從穴從覆省，復亦不僅是聲而已。穴字從八，卽指築其下使空；𥨫字從復，乃指其上之有覆，宀卽象其有覆也。古公亶父居岐山之下，卽居岐之山巖，非居岐下之平地。然則說文謂穴「土室」，𥨫「地室」，皆未諦。馬融長笛賦，「陷窞巖𥨫」，斯得之矣。

　　淮南氾論訓：「古者民澤處復穴」。

今按：「𥨫穴」與「澤處」不同，猶易繫傳言「穴居」與「野處」不同。若謂穴居卽在平野藪澤，斯失之矣。

三　釋窟

禮運：「昔者先王未有宮室，冬則居營窟。」

楚辭七諫：「穴巖石而窟伏。」

今按：左襄三十年傳：「鄭伯有嗜酒，爲窟室。」昭二十七年傳：「吳公子光伏甲於堀室。」此皆在平地掘下爲室。然古之居營窟，則係山居，若下至平地，則爲宮室矣。孔疏：「地高則穴於地，地下則窟於地上」，謂於地上累土而爲窟；似失古人穴居卽山居之義。

又按：說文無窟字，有堀字。鄒陽書：「伏死堀穴巖藪之中。」戰國齊策：「堀穴窮巷。」古人「堀穴」連言，知堀本當作窟，亦在高地。司馬相如上林賦：「邱虛堀壘。」堀卽窟也。謝靈運辭祿賦：「解龜紐於城邑，反裼衣于丘窟。」「丘窟」連言，亦猶窟穴連言。丘爲高地，則窟不在平地可知。又文子尚德篇：「兔走歸堀，狐死首邱。」

稱營窟者，說文：「營，市居也。」市乃帀字之譌。「帀居」謂圍繞而居。「營窟」謂窟穴圍聚也。

四 釋空

莊子徐无鬼：「逃虛空者，藜藋柱乎鼪鼬之逕，良位其空，聞人足音跫然，而喜矣。」
荀子解蔽篇：「空石之中有人焉。」
淮南原道：「空穴之中，足以適情。」高誘注：「空穴，巖穴也。」
說文：「空，竅也。從穴，工聲。」
徐箋：戴氏侗曰：「古之居室，始於營窟，故工官之長，掌邦土，居四民，曰司空。鑿空為空，去聲。物之空竅為空，上聲。」

今按：「虛空」猶言「虛室」，「位其空」即「居其室」也。古文居字作空，是即位其空也。「空穴」連文，空即穴也。穴爲巖穴，故又稱空石。韻會小補：「秦人呼土窟爲土空。」即窟穴也。穴字從宀，象其有空竅；字又從八，即言其鑿空。周官：「司空掌邦土，居四民，時地利。」應劭曰：「空，穴也。司空主土，古者穴居，主空土爲穴以居人也。」詩箋：「掌營國

邑。」洪範注：「掌居民之官。」淮南注：「主水土之官。」「空」是民居，故掌居民之官曰司空，掌水土營國邑者曰司空也。白虎通：「司空主土，不言土言空者，空尙主之，何況於實，以微見著。」是乃不得其解而強說之矣。

五　釋宀　釋㝊室穹窒

說文：「宀，交覆深屋也。象形。」

徐箋：「古鐘鼎文多作介，象形。小篆從古文變。交覆謂左右垂，對广之一偏而言也。」田藝衡留青日札謂：「古者穴居野處，未有宮室，先有宀而後有穴。宀當象上阜高凸，其下有凹，可藏身之形。故穴字從此。室家宮宇之制皆因之。」

今按：宀爲象形，穴爲會意兼形聲，一字兩歧，已說在前。故從宀與從穴之字重複，如窒之與室，即一字重出也。方言：「劍削自河而北燕、趙之間謂之窒。」此窒即室之證。穹與㝊，亦一字重出。釋名：「宮，穹也。」詩豳風東山：「灑掃穹窒。」即灑掃㝊室。猶言宮室耳。說文：

「宮，室也。」詩定之方中毛傳：「室猶宮也。」楚辭招魂注：「宮猶室也。」爾雅：「宮謂之室，室謂之宮。」鄭箋：「穹窒，鼠穴也。」鼠穴豈可灑掃？蓋上言「婦歎於室」，下避重言灑掃宮室，乃改言穹窒耳。又豳風七月：「穹窒熏鼠，塞向墐戶。」朱注：「穹，空隙也。窒，塞也。室中空隙者塞之，熏鼠使不得穴於其中。」則當云「窒穹熏鼠」。且既塞不可復熏，此當云「熏鼠窒穹」始得耳。陳奐曰：「穹、窮，窒、塞竝雙聲，此言窮盡鼠穴而塞之灼之也。」此則當言「窮塞熏鼠」。豈有此文理乎？然朱、陳皆不遵鄭箋以穹窒爲鼠穴，則是也。蓋穹窒卽宮室字。穹窒熏鼠，言凡室皆熏。灑掃穹窒，言凡室皆掃。穹之與窒，一寬一實，猶窈窕一大一小，皆指居室也。後人不明古人穴居，故說穹窒字皆不免於附會。

六　釋宋釋夏

說文：「宋，居也。從宀，從木。」臣鉉等曰：「木者所以成室以居人也。」

今按：許君說宋字，就文字體製言，殆無可疑。廣韻：「穼音森，突也。」宋與穼，一從宀，一

從穴，似實一字。然從來宋字皆指國名，卜辭亦有宋伯及子宋之號，乃未有用如許君之所說者。惟魯定公名宋，知其斷不取國名，則宋字有本義可知。而宋字本義當如許說，殆亦可信。今試推說宋字本義何以不見後人沿用，又試推說宋之爲國名，與宋字本義有否關聯。雖無確證，姑備一說焉。

蓋古人穴居，其後以木作屋，故特製此宋字。又後屋室莫不以木，則不復需用此字也。書大誥：「厥子乃弗肯堂，矧肯構。」堂者陶穴，其事易。構者架木，其事難。又按：穴居多在山巖陵阜，以木架屋則下至平地。古者夏、殷兩族，夏人偏居西，在高地；殷人偏居東，在平地。或夏人多山居，殷人始多在平地以木建屋。宋國在商丘，本殷人最先所居，其地或爲以木建屋之發源地，而得宋稱乎！此亦如河東之有稷山，因周之先人棄稼穡於此而名也。惟此屬推測，無確據。若有可信，尙可作其他之推闡。

詩秦風權輿：「於我乎夏屋渠渠。」毛傳：「夏，大也。」

小戴禮檀弓：「吾見封之若堂者矣，見若坊者矣，見若覆夏屋者矣，見若斧者矣。」鄭注：「夏屋，今之門廡，旁廣而卑。」孔疏：「殷人以來，始屋四阿。夏家之屋，惟兩下

而已，無四阿，如漢之門廡。」

宋玉招魂：「冬有突夏。」

楚辭九懷：「息陽城兮廣夏。」

今按：「夏屋」可徑稱「夏」，蓋夏人屋室制度與殷不同。夏屋僅有上覆與兩旁，正如宀之象形；殷屋乃有四阿，殆因以木建屋而有此演進也。然則中國古人山居，其事殆多在夏及其前。自殷以下，漸遷平地，室屋之制因亦變。其事將於下文再加推說。

七　釋广

說文：「广，因广為屋，象對刺高屋之形。」

今按：墨子辭過篇：「古之民，未知爲宮時，就陵阜而居。」是製字之初，广亦指穴居。十道志：「馬援征武溪蠻，取壺頭山，穿岸爲室，以避炎暑。」广者，亦穿巖爲室耳。北史李謐傳：「結宇依巖，憑崖鑿室。」广之初義，亦是憑崖鑿室也。許君謂「因广爲屋」，亦當言「因广爲

室」乃允。

八　釋厂

說文：「厂，山石之厓巖，人可居。象形。」

今按：許君釋厂爲「因厂爲屋」，乃指人之居室言。釋厂爲「人可居」，乃指居室之處所言。古人所居多在山石厓巖，即觀說文此兩部首所收各字可知。

書說命序：「得之傅巖。」

戰國策：「巖下有貫珠者。」

漢書董仲舒傳：「游於巖廊之上。」

是說居在巖也。

此皆謂殿下小屋，雖不在巖，而亦得巖稱。

書召誥：「用顧畏于民碞。」

此因民居在碞，故言「民碞」，猶之言「丘民」也。

九　釋　丘

說文：「丠，土之高也，非人所為也。從北從一。一，地也。人居在北之南，故從北。中邦之居，在崐崘東南。一曰：四方高中央下為北，象形。」

徐灝說文段注箋：「此字說解未確。戴氏侗曰：㘶，小山，故其文眡山而殺。是也。」

風俗通曰：「二人立一上，一者地也。」

孟子：「得乎丘民為天子。」

莊子則陽篇：「丘里者，合十姓百名而以為風俗也。」

淮南本經訓：「積壤而丘處。」

據此，知丘爲山地，人所居。

廣雅釋詁二：「丘，居也。」三：「丘，衆也。」又：「丘，空也。」

「丘」指居地，「空」指所居，義得相通。後遷平地，則丘、空皆爲空虛義。

釋名釋州國：「丘，聚也。」

聚衆丘居，故有營窟。謝靈運辭祿賦：「反褐衣於丘窟。」

書禹貢：「降丘宅土。」風俗通義：「堯遭洪水，萬民皆山棲巢居以避其害。禹決江疏河，民乃下邱，營度爽塏之場而邑落之。」

是謂堯遭洪水，民始升丘，實失古義。蓋古人自畏平地低濕，故居丘，不因洪水也。

史記：「黃帝居軒轅之丘，娶于西陵之女，生二子，其一曰玄囂，是爲青陽，降居江水。其二曰昌意，降居蜀水。」

是謂黃帝居丘，其所娶亦陵居之女，其二子始降居近水也。

左昭公十二年傳：「八索九丘。」賈注：「九丘，九州亡國之戒。」

家語注：「九丘，國聚也。」

是謂故國皆居丘也。

一〇　釋虛

說文：「虛，大丘也。」

今按：邱、墟皆指故爲人所居。故稱帝邱、商邱，夏墟、殷虛。魯，少皞之虛。衞，顓頊之虛。陳，太皞之虛。鄭，祝融之虛。齊，爽鳩氏之虛。左傳疏：「虛，舊居之處也。」是證古史傳說諸帝皆山居，其民亦皆山居也。

易升卦：「升虛邑。」馬融注：「大邱也。」

詩衛風：「升彼虛兮。」毛傳：「虛，漕虛也。」

此皆指虛爲高地，人所居處。古地以丘名者如營丘、商丘、楚丘、靈丘、葵丘、陶丘、瑕丘、頓丘、畝丘、宗丘、旄丘、阿丘之類，即就見於左傳一書者言，殆已不可勝數。蓋古人其先皆居丘，故所居地亦以丘爲名。爾雅於釋地之下，釋山、釋水之前，特立釋丘一章，可見古人對丘之重視。

一一 釋岳

徐灝說文段注箋：「古文[illegible]，上體即丠字。山上加丠，極高峻之意。漢隸岳正從丠，此隸變未失，而篆體反譌者也。」

書堯典：「帝曰咨四岳。」孔傳：「四岳，官名，一人，而總四岳諸侯之事也。」

今按：虛爲大丘，岳亦大丘也。古人聚族而居，皆在高丘，故言古帝王之居皆曰虛，而諸侯邦國則曰岳。書言「四岳」，猶言四方諸侯，亦猶左傳言「九丘」。九者多數，九丘不必限於九，四

岳當亦不限於四。後人爭言四岳、五岳，皆失其本義。又三苗之分居「三危」，亦以居山地，如云四岳、九丘也。

史記伯夷傳：「舜禹之間，岳牧咸薦。」

岳言其居處，牧言其生業。古人居岳而牧，故其首長亦言「岳牧」矣。

一二　釋　阜

說文：「𨸏，大陸山無石者，象形。𨸐古文。」

又說文：「㠩，山巖也。」徐鉉曰：「從品，象巖厓連屬之形。」

王筠說文釋例云：「𨸐之㗊與㠩之品同意，皆象山中巖穴形。」

戴侗曰：「𨸏，山之岡隴坡坨下弛者也。山峯峻峙，岡𨸏側注，故𨸏從側山。」

又曰：「𡴀，小山也，故其文眡山而殺。𨸏，小阜也，故其文眡𨸏而殺。」

廣雅：「無石曰阜。」

蒼頡篇：「阜，山庳而大也。」

爾雅：「高平曰陸，大陸曰阜，大阜曰陵。」

詩大叔於田：「火烈具阜。」

左傳：「魯公伯禽宅曲阜之地。」

今按：阜字古文上有㗊，當如徐鉉、王筠之釋。蓋阜高無石，衆居所聚，因引伸而爲財用之厚，故阜有豐盛義。

一三　釋陵

說文：「陵，大阜也。」

廣雅釋丘：「四隤曰陵。」又曰：「小陵曰丘。」

素問異法方宜論：「西方者，其民陵居而多風。北方，其地高，陵居。」

今按：古人複姓如吳季子之後爲廣陵氏，齊有於陵仲子，戰國策有安陵君，呂氏春秋有鉛陵卓

子，秦有高陵君，楚有公子食采於鄢陵，後以爲氏。此皆古人居陵之證。

一四　釋　阿

說文：「阿，大陵也。一曰曲阜也。」

史記黃帝紀：「邑於涿鹿之阿。」

鹽鐵論險固篇：「晉有河華九阿，而奪於六卿。」

晉有九阿，正言其民阜物豐。「九阿」猶言「九丘」也。

一五　釋　陸

說文：「陸，高平地，從𨸏從坴，坴亦聲。」又說文：「坴，土塊坴坴也。」

今按：漢縣有名「陵」者，王莽皆改曰「陸」。如湖陵曰湖陸，遷陵曰遷陸，江陵曰江陸，陰陵

曰陰陸，楨陵曰楨陸，猛陵曰猛陸。此證陵、陸字義本相通。陸從𨸏，象其地高。從坴，象其多土。故𨸏訓大陸，陵訓大阜，阿訓大陵，其實皆可謂之陸也。詩衛風考槃，在阿、在陸連用。

漢書東方朔傳：「所謂天下陸海之地。」注：「關中物產饒富，是以謂之陸海也。」

今按：關中地形，多陵阜丘阿，古謂之陸，今稱高原。

史記秦始皇本紀：「略取陸梁地為桂林、象郡。」正義：「嶺南之人，多處山陸，其性強梁，故曰陸梁。」

今按：陸、梁雙聲字，梁即陸也。故楚人沈諸梁字子高。禹貢華陽爲黑水梁州，今分屬陝西、甘肅、湖北、四川諸省，亦以其地高，故得梁名。秦時嶺南人殆亦居高地，故稱曰陸梁，非謂其性強梁也。

禹貢：「大陸既作。」孔傳：「大陸之地已可耕作。」

今按：爾雅晉有大陸，乃澤名，一爲修武吳澤，一爲鉅鹿廣阿澤。澤名稱陸，殆亦不指在平地。

古多山、澤連言，宋蕩澤字子山。家語：「放牛馬於原藪。」原藪連稱，亦猶山澤連稱也。

釋名：「高平曰陸。陸，漉也，水流漉漉而去也。」

郝懿行爾雅義疏：「陸阜陵阿皆土山也。」

古者高原亦多水澤流漉，故澤名鉅鹿，又稱廣阿矣。

一六　釋　阪

說文：「坡者曰阪，一曰澤障也，一曰山脅也。」

帝王世紀：「舜都蒲阪。」

左傳文公十六年：「楚人謀徙於阪高。」

詩小雅：「瞻彼阪田。」

詩鄭風：「東門之墠，茹藘在阪。」

易說卦傳：「其於稼也爲反生。叚反爲阪，卽阪生。」

淮南齊俗訓：「陵阪耕田。」

此皆古人居阪、阪耕之證。

一七 釋隰

說文：「隰，下溼也。」

爾雅釋丘：「下溼曰隰。」又曰：「可食者曰原，陂者曰阪，下者曰隰。」

禹貢：「原隰底績。」（阪險原隰，土地所宜，五穀所殖，以敎導民。）

月令：「善相邱陵。」

詩：「于彼原隰」，「原隰裒矣」，「畇畇原隰」，「原隰旣平」，「度其隰原」。

今按：阪、隰皆從𨸏，皆可耕。「下溼」者，乃指阪地下溼，非指平地。「原隰」之原，亦仍指高地言。

一八　釋原

說文：「邍，高平之野，人所登。」

今按：邍指高地，故曰「人所登」。又從辵。後人以「原」代邍，又別製「源」字，「原」之本義遂荒。

詩大雅公劉之篇：「篤公劉，于胥斯原。陟則在巘，復降在原。篤公劉，瞻彼溥原，迺陟南岡，乃覯于京。度其隰原，豳居允荒。」

又大雅緜之篇：「周原膴膴。」

又皇矣篇：「度其鮮原，居岐之陽。」

又小雅信南山：「信彼南山，維禹甸之。畇畇原隰，曾孫田之

是西周初人皆居原地耕作也。

禹貢：「旣修太原，至於岳陽。」又：「大野旣豬，東原底平。」
左僖二十八年傳：「原田每每。」
魯語：「高山峻原。」

此皆原爲高地可耕之證。周禮太宰注，鄭衆云：「三農，平地山澤也。」鄭玄云：「原隰及平地。」此見原隰與澤之皆非指平地。

一九 釋衍

周官遂師：「掌四方之地名，辨其邱陵墳衍遂隰之名物之可以封邑者。」

今按：邱陵字，原隰字，皆釋如上。墳爲高地，不釋可知。此條惟「衍」字當另釋。
說文：「衍，水朝宗於海也。從水從行。」

此不見其爲地之高低。

易需卦：「需于沙，衍在中也。」虞注：「衍，流也。」

穆天子傳：「東征，南絕沙衍。辛丑，渴于沙衍，求飲未至。」郭璞云：「沙衍，水中有沙者。」

今按：衍字釋爲「水中有沙」，不如釋爲「沙中有水」之允。蓋水在沙中流爲衍，在沙中而猶衍，故知其必朝宗於海也。故廣雅：「衍，達也。」乃以見其不達不止之義。然則沙中有水之衍地，其仍非低溼之地可知。

史記封禪書：「止于鄜衍。」

漢書郊祀志李奇注：「三輔謂山阪間為衍。」

此解得其本義。

揚雄甘泉賦：「凌高衍之嵱嵸。」

衍指高地，此又其證。

二〇　釋京釋師釋宣

說文：「京，人所為，絕高丘也。從高省。」

爾雅釋丘：「絕高謂之京，非人為之丘。」

詩大雅公劉之篇：「篤公劉，逝彼百泉，瞻彼溥原，迺陟南岡，乃覯于京。京師之野，于時處處，于時廬旅。」

又：「篤公劉，于京斯依。」

桂馥說文義證：「九經字樣，京，人所居高丘也。本書，丘，土之高也，非人所為也。淺學因京觀人所築，改本書『人所居』作『人所為』。」

廣雅：「四起曰京。」

今按：師字從帀從𠂤，𠂤之四圍而周帀，即京之四起也。詩云：「京師之野，于時處處，于時廬旅。」即相擇此丘阜四起周帀之形勢之地而定居。故「京師」乃人所居。後人以京爲大，師爲

眾，京指其都邑，師指其居戶；非本義。

國語晉語：「趙文子與叔向遊於九原。」

禮記檀弓：「是存要領以從先大夫於九京也。」

九原、九京互用。就其岡阜四起周帀而言曰京，就其岡阜四起周帀之成爲一片平野而言曰原。詩言：「京師之野。」野卽原也。其原有岡阜四起，則原卽京也。生人居於斯，死亦葬於斯。生人之居，漸降而遷於平地，而死人之葬仍擇京丘高區，於是「九京」乃專指墓地。舜葬於「九疑」，亦猶言九京也。又按：殷墟卜辭地名京者亦多見，初不指國都所在。

章炳麟神權時代天子居山說謂：說文云：「山，宣也。」以聲爲訓，明古山、宣不殊，而宣爲天子正居。周有宣榭，漢有宣室，此皆因仍古語。天子正居所以名宣者，正以其在山耳。

今按：淮南子本經訓：「武王破紂牧野，殺之宣室。」是殷時已有宣室之名。史記龜策傳云：「武王圍紂象郎，自殺宣室。」徐廣曰：「天子之居，名曰宣室。」今按：徐說是也。此蓋統以帝

王之居曰「宣室」，非謂於宮中有某室曰宣室，如漢制也。又皇甫謐帝王世紀：「紂赴於京，自燔於宣室而死。」以帝王之宮曰「宣室」，正猶以帝王之都曰「京師」也。章氏謂其因仍古語，蓋得之。

詩大雅緜之篇：「迺慰迺止，迺左迺右，迺疆迺理，迺宣迺畝。」

今按：宣字從宀，本義即爲居室。此云「乃宣乃畝」者，於決定居止之後，疆界既劃，乃治其居室與耕作之田畝也。則宣之爲室，初不專屬於帝王之宮；亦猶京之爲邑，初不專屬於天子之都也。

二一　釋索釋典

左昭十二年傳：「是能讀三墳、五典、八索、九丘。」

今按：九丘已說在前。京是丘之四起，索疑指丘阜之糾結合聚或連綿如繩索狀也。楚、漢兵爭，

相持於滎陽、成臯、京、索之間，此一帶地多岡阜，京、索殆正以山形名地耳。左傳定公四年，殷民六族有索氏，索爲地名，更是一證。又曰：「封於殷虛，啟以商政，疆以周索。封於夏虛，啟以夏政，疆以戎索。」舊注：「索，法也。」謂以周法、戎法定其封疆。此實不辭。蓋晉人深山之居，戎狄之處，疆以戎索，謂以戎狄居地爲其四疆也。衛則以周人之居地爲之疆。而居地稱索，則猶有乘高丘居之意焉。京之名既泛及各地，索亦宜然。則八索、九丘，亦猶言八索、九京，即猶言多方、列國矣。

丘、索義既相近，墳、典連用，宜亦類似。集韻：「⿰阝典，厚也。」玉篇：「寅，山下穴也。」又：「腆，厚也。」書大誥：「殷小腆，誕敢紀其敍。」孔疏：「殷本天子之國，武庚比之爲小，故言小腆。」鄭玄云：「腆謂小國也。」左昭七年傳：「鄭雖無腆，抑諺曰蕞爾國。」蕞爾國，猶言小腆矣。此鄭君以國訓腆之確證。又僖公三十三年，曰：「不腆敝邑。」襄公十四年，曰：「有不腆之田。」或說腆字當作⿰土典。要之謂土田之厚，因之指國邑。凡屬從典之字類敍其義，而典之本義亦約略可推矣。墳指其土之高，亦指其土之膏肥，此亦皆厚義。古人居墳⿰阝典之邑而成國，記其事則謂之典籍，故曰三墳、五典、八索、九丘，猶之言「百國寶書」也。然則墳、典、索、邱之爲故國居邑，而皆以高地丘阜得名，又何疑焉！

二二 釋 方

說文：「方，併船也。象兩舟省，總頭形。」

今按：此決非方字本意。方蓋指居地。

易觀卦：「先王以省方觀民設教。」

又復卦：「后不省方。」

詩大雅皇矣：「監觀四方，求民之瘼。」

詩國風召南：「維鵲有巢，維鳩方之。」

方卽居也。故方猶言國。

詩大雅皇矣：「詢爾仇方。」

詩大雅大明：「以受方國。」

書多方：「告爾四國多方。」

康誥、召誥、洛誥皆言「四方民」，而多士、多方皆言「四國民」，可證方、國同義。殷墟甲文，尤多其證。

晉語：「晉國之方，偏侯也。」

此猶言晉之爲國，方亦國也，而兼「等別」義。論語「子貢方人」，即等別人也。蓋國有大小偏中，凡諸等別，皆就其居地而見。

越語：「皇天后土四鄉地主正之。」韋昭注：「鄉，方也。」

「四鄉」猶言「四方」，則方之爲居地，豈不益顯？

詩商頌：「禹敷下土方。」

楚辭天問：「禹之力獻功，降省下土方。」

土、方並言，皆指地。若加分別，則「土」指耕地，「方」指居地。

> 詩小雅甫田：「以社以方。」
> 詩大雅雲漢：「方社不莫。」
> 墨子明鬼下：「祝社方。」

社、方連言，皆指祭，所祭皆地祇，惟社祭「耕作神」，故以社爲田主、田祖。考之甲文卜辭，殷人有「社」無「稷」，蓋社神已包其義矣。方祭「居住神」，如祭山川四方皆謂之方祀，凡地皆居住有神也。

> 廣雅：「軫奃渠隒厓厲，方也。」
> 莊子秋水篇：「泛泛乎若四方之無窮，其無所畛域。」王念孫曰：「軫與畛通，奃與域通。」

則方有「界別」義，故曰「地方」。方又有「高」義，封域畛陌皆高出，與隒、厓、厲同。故知方之爲地寓高義也。

左傳四年傳：「楚國方城以為城，漢水以為池。」

齊語：「踰方城。」韋昭曰：「楚北之阨塞也。」

呂覽愼行：「將以方城外反。」高誘曰：「楚阨塞也。」

漢水非池，知方城非城，特以山高若城，故從方之字如「防」如「坊」，皆有高義。禹貢有熊耳、外方、桐柏，又有荆山、內方、大別，則方有高義益顯。然則古國稱方，正以其居高。方、岳連稱，岳則尤其高者。又按：秦稱天子冢曰山，漢曰陵，然陵之壙穴則稱方，如言「方上」：

漢書趙廣漢傳：「護作平陵方上。」注：「方上，謂壙中也。亦稱方中。」

漢書張湯傳：「調茂陵尉，治方中。」師古曰：「古謂掘地為坑曰方。」

顏氏此語，尤堪注意。然則古人居高穴地，皆可於方字得證矣。

二三　釋　㘥

方字之義既明，乃可繼說祊字。

詩小雅甫田：「以社以方。」毛傳：「方，迎四方氣於郊也。」

社、方皆祭地祇，已說在上。

詩小雅大田：「來方禋祀。」

今按：書堯典「禋於六宗」，謂四方上下，則方祀亦有禋。

詩小雅楚茨：「祝祭于祊。」毛傳：「祊，門內也。」鄭箋：「孝子不知神之所在，故使祝博求之平生門內之旁，待賓客之處。」

今按：祊字從方，「方」祭既爲地祇，知「祊」亦非祭人鬼。且祭先祖，有廟有主，何謂「不知神之所在」乎？

周禮大司馬：「仲秋教治兵，羅弊致禽以祀祊。」鄭注：「祊當為方，主祭四方報成萬

物。」

據此，知「祊」即「方」祀，不煩改字也。

左襄二十四年傳：「保姓受氏，以守宗祊。」

周語：「今將大泯其宗祊。」杜預、韋昭注，皆曰：「祊，廟門。」

說文「鬃」或作「祊」。其說曰：「鬃，門內祭先祖，所以徬徨。從示彭聲。」

詩曰：「祝祭於鬃。」

沈濤說文古本考：「詩楚茨、爾雅釋宮釋文，皆引作『門內祭先祖所徬徨也』。是古本無『以』字，有『也』字。蓋祊為索祭之名，所徬徨，猶言徬徨求索之處。『以』字乃淺人所加。」

今按：說文與毛傳同，祊訓門內之祭，與毛傳、說文異。杜、韋說之爲廟門，廟門非即是廟，宗廟豈得稱「宗祊」乎？其字從方從彭，均不見有門義，乃以「徬徨」說之，許君說此已實爲牽強。所徬徨與徬徨求索又不同，沈濤氏之說更誤。

戴禮郊特牲：「直祭祝於主，索祭祝於坊，不知神之所在於彼乎？於此乎？或遠諸人乎？祭於祊，尚曰求諸遠者與？」注：「索，求神也。廟門曰祊。」正義：「祭于廟門。凡祊有二種，一是正祭之時，求神於廟門之內，詩楚茨『祝祭于祊』。二是明日繹祭之時，卽上文云『祊之於東方』，注云：『祊之禮宜於廟門外之西室』是也。」

今按：如正義所分疏，混門於廟門，又兼說門內、門外，何其無定準乎！

又郊特牲：「繹之於庫門內，祊之於東方，朝市之於西方，失之矣。」注：「祊之禮宜於廟門外之西室。」正義：「祊之禮宜於廟門外之西室者，下索祭文祝于祊，是為祭設，故當在廟門外。又釋宮云：『閍謂之門。』孫炎云：『謂廟門外。』又引詩云：『祝祭於祊。』故知廟門也。知廟門外者，禮器云：『為祊乎外。』故知在外也。以西是鬼神之位，室又求神之處，故知在廟門外之西室。」

今按：正義所云，望文牽說，想像之辭，非有明據確證也。

又禮器：「設祭于堂，為祊乎外。故曰：於彼乎，於此乎？」注：「謂之祊者，於廟門外

之旁，因名焉。於彼乎於此乎，不知神之所在也。」

今按：此處又謂是門旁，與門內、門外之說又不同。且無論內、外之與旁，與「西室之內」仍不同。且祊字之從方，究爲「旁」義，抑爲「徬徨求索」義，又不同。不先定其所祭，而遽論其祭之所在，又何以知所祭之必爲先祖乎？漢儒解字考禮乃有游移影響如此者。今去古已遠，捨漢儒遺說，更無可據，別爲推測，姑備一說如次。雖非說經之正規，抑亦不得已而出此，非好立新說也。

蓋祊字從示從方，決爲祭地祇，與社祭屬同類，故古人亦常連言，如甫田之詩：「以社以方。」方卽祊也。方與社之不同，方祭在門內，而社祭則在門外。毛傳謂是門內祭，其說殆有所承，惟久而昧失其義，遂誤爲祭先祖。

周禮小宗伯：「右社稷，左宗廟。」鄭云：「庫門外，雉門外之左向。右為羣姓立社者，在庫門內之西。」

今按：入庫門，則至廟門外矣。許君五經通義、續漢書郊祀志，均無大社在中門之外。中門之

外，卽庫門之內也。魯之外朝，在庫門之內。東有亳社，西有國社。亳社，卽穀梁傳所謂「亡國之社以爲朝屏」。亡國社在庫門內之東，國社當在庫門內之西。卽中門外之西也。據此，則禮器云：「設祭于堂爲祊乎外」者，祊祭類於社，故在廟門之外，亦卽在庫門之內也。郊特牲云「祊之於東方，失之矣」者，亡國之社在東，國社乃在西，祊猶如社，自宜祭於西也。

或疑祊若是社，何以又謂甫田之詩方在門內而社則在外乎？曰：

> 戴禮祭法：「王為羣姓立社曰大社，王自為立社曰王社，諸侯為百姓立社曰國社，諸侯自立為社曰侯社，大夫以下成羣立社曰置社。」注：「大夫以下，謂下至庶人也。大夫不得特立社，與民族居，百家以上則共立一社，今時里社是也。」

甫田之詩，正是大夫以下，置社以祭田神，詩謂之田祖；此乃里社，故知不在家門之內也。然大夫以下雖不得專立社，在其家門之內，實亦各自有其變相之祭地祇者，是卽祊矣。蓋家宅必占土地，各祭其家宅土地之神，是卽祊。一家之有祊，亦猶之一里之有社也。

若依此說，乃可解於「保姓受氏，以守宗祊」之語義。方本指居地，祊之所祀，卽祀其所居地之神。保姓受氏，則必有先祖，故有宗以祭。又必有家室，家室必有占地，則有祊以祭。宗、

祊連言，其本義當如此。

或疑「宗祊」之名，已見於殷墟之卜辭。有曰「卽於宗」，「卽於祊」，似祊祭亦爲先祖人鬼，何謂祊祀乃地祇乎？曰：祭地祇之與祭人鬼，其間本無嚴格之界域。如「禘」爲祀遠祖之祭，又爲祀天之祭。「社」祭地，「稷」則祭人矣。殷人有社無稷，周制兼有社稷，故鄭玄以社所祭爲地神，而王肅則以爲人鬼。如春秋傳共工之子句龍爲社神，卽是人鬼也。則祊祭本爲祭地神，後乃兼及人鬼，亦復何疑？保姓受氏，世祿之家，生於斯，長於斯，老於斯，死於斯，長子孫於斯。子孫祭其家之地神，乃旁及其家之先祖，亦其宜也。

或疑如此則「宗」與「祊」又何別？曰：祭先祖於宗，然有遠祖焉，有旁支焉，凡我族之爲鬼而不克祭於宗者，則皆得祭於祊。故郊特牲曰：「直祭祝於主，索祭祝於祊。不知神之所在，於彼乎，於此乎，或遠諸人乎？祭於祊，尙曰求諸遠者與？」今以祊之爲祭，混於有廟有主之神而說之，則失其義矣。所以謂之「索祭」者，正謂其無廟無主也。郊特牲上文又云：「蜡也者，索也。合聚萬物而索饗之。」又曰：「八蜡以祀四方。」則蜡爲索祭。祊祭地神，兼及遠祖旁支，其祭亦以「蜡」爲類，故亦得謂之索祭也。蓋不知其處而求索以祭之者。而豈直祭之神而有待於求索乎？

或疑祊祭誠如所論，則所謂祊者究何在？於經傳復何據？竊謂若有明據，則先儒固已言之。惟因其於經無明據，故自漢儒以下，乃皆不得其說，而惟望文而推測。今欲重於經文求明據確證，此固決不可得矣。而猶可旁推以說之者。今試再爲推說。按戴記祭法：「王立七廟，一壇一墠；諸侯立五廟，一壇一墠；大夫立三廟，二壇；適士二廟，一壇。」說文：「壇，祭場。墠，除地祭處。築土爲壇，除地爲墠。」荀子言「壇宇」，楚辭言「堂壇」。壇雖適士亦有之，其處必在廟之外，門之內。祭法又曰：「遠廟爲祧，去祧爲壇，去壇爲墠。」則凡不祭於廟祧之遠祖，乃得祭於壇墠，而壇墠者，除地，築土，本以祭地祇，則正與余上考祊祀適合。古者天子有封禪。封土爲壇，除地爲禪。若求祭法之說，則不惟天子有封禪，雖適士之家，有壇有禪，亦可以祭地，是亦卽封之以禪也。觀於祭法之有壇，亦可知甫田「以社以方」之方卽社，而郊特牲「索祭於祊」之祊非廟矣。惟自來說經者未有及此。余之此說，雖若證據通明，然要非說經之正規。惟讀者通觀於我此文上下之所論，當可肯信其說，不譏爲背先儒而創別解也。

二四　釋匚釋囗釋報

說文：「匚，受物之器，象形，讀若方。」

六書正譌：「匚，本古方字，借爲受物器。」

說文：「口，回也，象回帀之形也。」

玉篇：「口，古文圍字。」

字彙：「口，古文國字，又古作方圓之方。」

今按：此匚字，說者多以爲「方圓」之「方」之本字，竊疑匚亦「掘地爲坑」之「方」之本字也。象形，缺在側。古人穴居，非掘地向下，乃側開其一面，故缺不在上也。穴以居人，轉爲受物之器。棺柩字，工匠字皆從匚，義可推尋。說文匚部匚與匸部匸分別，如匸部匽字，竊疑或當從匚，語詳下。

口象回帀，其形可方可圓，正字通駁字彙，實爲未是。

魯語：「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。幕能帥顓頊者也，有虞氏報焉。杼能帥禹者也，夏后氏報焉。上甲微能帥契者也，商人報焉。高圉、太王能帥稷

者也，周人報焉。凡禘、郊、祖、宗、報此五者，國之典祀也。」韋昭注：「報，報德之祭。」

今按：殷墟甲文報祭「報」字正作匚，據此論之，亦可謂「祊」之爲祭亦報祭也。

郊特牲：「社所以神地之道也。地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也，故教民美報焉。家主中霤，而國主社，示本也。」

此見「社」與「中霤」，同爲報本之祭。

郊特牲又曰：「郊之祭也，大報本反始也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。」

是則「郊」亦報也，「蜡」亦報也。凡祭之遠於人者始曰「報」。報者，報德之祭。祭父母先祖則不曰報，惟祭天神地祇始曰報，人鬼之遠者亦得稱報，如商之報上甲微，而於契之與湯則不曰報也。故祭人鬼而不在近支直祭之系統者，亦得有報祭。魯語以禘、郊、祖、宗、報爲國之五典

祀，蓋以報為介乎禘、郊、祖、宗之間而別立為一類。祊即報也，烏得與宗祖之廟祭混而一之乎？

〔補〕釋囗

殷墟甲文中復有囗字，說者亦以為卽「祊」。

說文：「囗，回也，象回帀之形。」

玉篇：「囗，古文圍字。」

字彙：「囗，古文國字，又古作方圓之方。」

今按：囗作「國」字用，則正與「方」字相同。謂象回帀，其形可圓可方。饒炯說文解字部首訂，謂囗為「方正」之「方」最初古文，六書分類「方」下有古文囗可證。又謂[illegible]卽「旁」之古體。其說良是。惟甲文中匚與囗顯有辨。甲文言行祭事于囗者非一，又言「匚于囗」，匚作動詞，卽報祭，而囗則為行祭之處。竊疑卽象壇場之地形也。故甲文復有「囗門」連言，則指通此壇場之門也。「囗宗」連言，卽猶言壇廟也。故知說囗為祊字並不誤，誤在墨守漢儒「祊乃廟

門」之故訓，則祊已是門，何以又言「囗門」。祊乃宗廟之門，何以又言「囗宗」。此皆無說可通者。今本諸甲文匚囗兩字，亦可證祊乃指地祇之祭，同時指其行祭之所，則爲門內廟外之壇墠也。

二五　釋閍

爾雅：「閍謂之門。」

玉篇：「閍，宮中門也。亦巷門也。」

今按：祊祭不在廟，有別體從門作閍者。後儒以此門字說爲廟門，其誤已辨在前。

月令：「孟冬之月，天子乃祈來年于天宗，大割祠于公社及門閭，臘先祖五祀，勞農以休息之。」

今按：此條有門閭之祭，疑卽爾雅閍字所指。其祭與社祭同類連及，祭社又祭門閭，亦猶甫田之

「以社以方」也。社祭、門祭之外復臘先祖五祀，則猶楚茨之「既祭於祊，祀事孔明」，而又曰「先祖是皇，神保是饗」也。甫田、楚茨、大田皆勞農之詩。蜡祭主先嗇而祭司嗇，亦爲農事。故知郊特牲言「索祭祝于祊」，實與蜡爲同類。不得以宗廟祭先祖說之也。

月令：「季春之月，九門磔攘，以畢春氣。季冬之月旁磔，出土牛，以送寒氣。」注：「旁磔於四方之門。」

今按：方祀有爲勞農報功者，亦有爲祓禳除災者。殷墟甲文，亦有「寧雨于土」「寧雨于方」之卜，于土、于方，猶卽甫田之「以社以方」也。此等祓禳，似亦可歸入門祭之類。則爾雅閍字，或亦可兼指及此。

二六　釋霤釋廇

說文：「霤，屋水流也。從雨，留聲。」

釋名釋宮室：「中央曰中霤。古者寝穴，後室之(向)。霤，當今之棟下，直室之中，古者

霤下之處也。」

說文：「廇，中庭也。從广，留聲。」

徐鍇曰：「禮『其祀中廇』，今皆借『霤』字。」

月令：「中央土，其神后土，其祀中霤。」注：「中霤，猶中室也。古者複穴，是以名室為霤。」疏引庾蔚之云：「複者，謂地上累土為之，穴則穿地也。複穴皆開其上取明，故雨霤之，是以後名室為中霤也。」

獨斷：「霤神在室，祀中霤，設主於牖下也。」

韋昭：「古者穴居，故名室中為中霤。」

今按：許君於文字構造與古人穴居之關係，每不能有所發明，上引其說霤字、廇字亦是一例。王筠曰：「據屋言之謂之廇，據雨言之謂之霤。」蓋古者因广穴居，其室中人居處，即有滴水，故就製字之初言，霤即廇也，義非別指。至於如庾蔚之說，開其上以取明，當係稍後之制，未必在穴居之初即然也。

郊特牲：「社所以神地之道也。地載萬物，取財於地，故教民美報焉。家中主霤而國主

社，示本也。」

左昭二十九年杜注：「在家則祀中霤，在野則爲社。」疏引劉炫曰：「天子以下俱荷地德，皆當祭地，但名位有高下，祭之有等級。天子祭地，祭大地之神也。諸侯不得祭地，使之祭社也。家又不得祭社，使祭中霤也。霤亦地神，所祭小，故變其名。」

今按：中霤之祭乃祭地神，惟其等級小，所謂地者，僅限於家宅之內地。然要之與社祭同爲祭地，故曰社神亦中霤神也。又曰：「中霤亦土神也。」又曰：「神在室中。」此皆明言中霤之祭乃祭地。竊疑祊祭之最初，當卽是祭中霤也。

月令：「孟冬之月臘先祖五祀。」注：「門、戶、中霤、竈、行。」

呂覽：「孟冬饗先祖五祀。」注：「戶、竈、中霤、門、井。」

祭法：「王爲羣姓立七祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。諸侯爲國立五祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰公厲。大夫立三祀，曰族厲，曰門，曰行。適士立二祀，曰門，曰行。庶士庶人立一祀，或立戶，或立竈。」

今按：宮室之制日進，而祭祀之禮亦日增日變。門、戶、井、竈諸祭皆後起，以祭中霤與此諸祭並列，則不見祭中霤本爲祭地神之最初義，而「以祉以方」與「以守宗祊」之最先來源亦漸晦，使後人不得其正解。余上文言祊爲門祭，此又說爲中霤祭，則因禮俗隨時而變，固不得據一時爲定說也。如蔡邕言中霤祭在牖下，此亦遞有變而始然矣。

二七　釋丙釋𠀹

左隱八年傳：「鄭伯使宛來歸祊。」杜注：「鄭有助祭泰山湯沐之邑在祊。」

今按：曲禮「諸侯方祀」。孫希旦集解謂：「祭四望之在方者，如魯祭泰山、晉祭河是也。」諸侯方祀卽地祀也。郊特牲疏：「卿大夫之家主祭土神，在於中霤。」若通言之，此亦一種地祀，卽方祀也。方特以指其祭地神，而所祭之地有大有小。春秋之鄭卽以從天子助祭泰山之湯沐邑而逕名之曰祊，尤見祊與方同屬一種對地神之祭之明證。然考公羊傳，此祊字作邴。公羊曰：

邴者何？鄭湯沐之邑也。天子有事於泰山，諸侯皆從。泰山之下，諸侯皆有湯沐之邑焉。

今按：如「柄」與「枋」，「祊」與「邴」，皆從方、從丙之字可以相通之證。然求之許君書，則殊不見其可以相通之理。

說文：「丙，位南方，萬物成炳然。陰氣初起，陽氣將虧，從一入冂。一者陽也。丙承乙，象人肩。」

兪樾兒笘錄：「許君以榦枝字皆其本義，故多附會。丙者，炳之古文。古人居寝穴，皆開其上以取明，因有中霤之名。丙之為字，其上作一，其下作冂，其中作入，陽氣入乎所冒之中，正寝穴上受天光之象，故其義為明。月令篇：『其日丙丁。』鄭注：『丙之言炳也。』釋名釋天，廣雅釋言，並曰：『丙，炳也。』蓋以今字釋古字。」

今按：兪氏謂丙象中霤，正與余上所論祊為中霤之祭可相發明。又按：

說文：「㔷，側逃也。從匸，丙聲。」（聲字衍。）

堯典：「明明揚側陋。」說者曰：側陋，「隱藏不出」義，即「逃」義。此因許書以㔷字歸入匸（音奚）部，故如此說之。竊疑此字當歸入匚（音方）部，言屋室之隱藏無光處也。丙字父丙爵作

內，其他古籀文大體相似，正象光由屋頂上入，分射兩旁。光之所射則爲明、爲炳，光之所不射則爲隱、爲匿也。丙、方、旁古同音，許君謂丙「象人肩」，今人猶稱「肩膀」。

爾雅釋魚：「魚尾謂之丙。」

此因魚尾如燕尾，皆兩歧分出，如古文丙字形也。然則掘地爲坑曰方，光從頂入曰丙，二字音義之相通，非從古人之穴居說之，必不得其解矣。

自穴居至於有文字，又下歷殷、周至於春秋、戰國之際，禮俗之變至難言矣。如上文之所推測，其先有祭中霤，即一室之神也。嗣後有祭屋宅之神，則既非穴居之時矣。復由祭屋宅之神而推及於居此宅者之遠祖旁支凡家人之爲鬼而不在宗廟之祭祀之內者。此等之祭，皆與從示從方之「祊」字有關。則祊之爲祭，其性質可知。而「方」字之本義指人之居土，亦更可定矣。

二八　釋氏釋部

說文：「氏，巴蜀山名，岸脅之旁箸欲落墮者曰氏。氏崩聲聞數百里。象形。」揚雄賦：「

響若氏隤。』」

今按：此決非氏字之本義。劉申叔遺書古政原始篇第二篇氏族原始論謂：

古孝經緯有言：「古之所謂氏者，氏卽國也。」左傳曰：「胙之土而命之氏。」古時之氏，大抵從土得名，無土則無氏矣。

又曰：

禹貢曰：「錫土姓」，土卽氏也。後世以邑為氏，以官為氏，以字為氏，皆後起義，與古代以國為氏之義迥別。

今按：堯典：「方命圮族。」說文：「圮，毀也。」又曰：「山無草木曰圮。」蓋古氏族皆居山，毀其族，斯殺其居，使山無草木矣。書序：「祖乙圮於耿」，張衡思玄賦：「睹有黎之圮墳」，皆是也。氏字又作坻。

應劭曰：「天水有大坂名曰隴坻，其山堆旁著崩落作聲聞數百里，故曰坻隤。」

其字又作阺，作坻。

說文：「秦謂陵阪曰阺，從𨸏氏聲。」

後漢書隗囂傳：「使王元據隴坻。」注：「坻，坂也。」

然則氏之爲土，乃山坂之土，非平地之土亦可知。

說文：「隴，天水大阪也。從𨸏龍聲。」

應劭曰：「天水有大阪，名曰隴阪。三秦記：『隴阪九迴，不知高幾許。欲上者，七日乃得越。絕高處可容百餘家，下處容十萬戶。山頂有泉，清水四注，東望秦川，如四五百里。人上隴者，想還故鄉，悲思而歌。』」

此言隴坂居戶之盛。雖非言其爲穴居，而古人陵坂穴居之情況，亦可據此想像。蓋古人居山阪，氏卽阪也。故曰某氏，猶言某地耳。大體言之，稱「氏」似最前，稱「方」次之，稱「國」稱「人」則在後。如陶唐氏、有虞氏、夏后氏皆稱氏，而商人、周人皆稱人。然則陵阪穴居，其風或自殷、商以下而漸息也。

又按：示部「祇」字爲地神，若氏字如許君所訓，則神祇字何義從之？又說者必分別「阺」與「阺」爲兩字，則祇與祗何以可通？又如胝與胝，疷與疧，眂與眡，皆可通，則阺之卽阺，亦復何疑！

說文：「部，天水狄部，從邑，音聲。」

按：古邑名多從山，地名於旁增邑。左傳襄公二十四年：「部婁無松柏。」應劭風俗通山澤：「部者，阜之類。」呂氏春秋曰：「黎丘北部。」部字當通用陪。說文：「陪，重土。」朱駿聲曰：「重阜也。」左傳定公二年：「分之土田培敦。」禹貢：「熊耳、外方、桐柏，至于陪尾。」揚雄太玄云：「分州部。」沈約齊故安陸昭王碑文：「監督方部。」蓋部卽「邱阜」，而兼「分別布列」之義，許君說文序所謂「分別部居不相雜廁」是也。中國人分別而居，則曰某氏某氏；於四裔之分別而居，則稱之曰某部某部。後漢書南蠻傳：「其山有六夷、七羌、九氐，各有部落。」又鮮卑傳：「由是部落畏服。」及此言「狄部」，皆是也。而要之「氏」之與「部」，皆以其居高而名。

二九　釋氒釋厥

說文：「氒，木本，從氏，大於末，讀若厥。」

孔廣居說文疑疑：「氏訓山岸之欲陊落者，與木本義無涉。」

徐灝說文解字注箋：「氒與氏本一字，中畫逗下，與丕之作平同例。」

今按：孔、徐兩說，可以正許君之譌矣。

說文：「厥，發石也。」段注：「發石，故從厂。此厥之本義。若釋言曰：『厥，其也。』此假借也。假借盛行而本義廢矣。」

今按：氏字本指阪坻，人所居處。氏下加一爲氐，加十爲氒，即指其所居。字又作厥，從厂，厂即阪阺穴居之象形也。氏爲「是」而氒與厥爲「其」，此訓當早於「發石」矣。

三〇　釋厎釋氐

說文：「厎，山居也。一曰下也。從广，氐聲。」

今按：氐即山居也。許君訓厎爲山居，得其本義矣。凡從厂之字，皆指坻阜山巖，广則厂上有居處也。厎字當從广從氐，氐亦聲。若氐訓爲阺崩，則厎字從氐，義不可說。

後漢書光武本紀：「馮異與赤眉戰於崤厎。」注：「阪也。」

古人居阪，即居厎也。此厎字本訓「山居」，而後世少用此義，段氏說文解字注乃謂「山當作止」；不悟厎訓下，乃常義，至訓止居，其例甚少。遇古書索解不得，暫當存疑，專輒輕改，此亦段氏之一失也。

厎字亦可作底，從广與從厂之字多可通。

說文：「底，柔石也。從厂，氐聲。」又：「砥，底或從石。」

今按：厎有平義。

詩小雅：「周道如砥。」漢書引作「厎」。師古曰：「平也。」

蓋古人穴阪而居，必治其下使平，則厎之訓下，與厎之訓平，初皆指其居處言。於是治石使平亦曰厎，或加石旁作砥。於是砥爲柔石，礪爲钃石，此皆後製之字，亦爲後起之義。猶厥之爲「發石」也。許君徑以柔石訓厎，亦失其本義。

三一　釋隩釋宛

說文：「隩，水隈崖也，从𨸏奥聲。」

爾雅釋丘：「厓內爲隩，外爲隈。」

今按：說文此解，段氏引詩衞風瞻彼淇奥說之。大學引詩作「澳」，今字從㕣，蓋隩爲水隈之崖也。詩正義引李巡曰：「厓內近水爲隩」，是也。

書堯典：「厥民隩。」孔傳：「隩，室也。民改歲，入此室處，以避風寒。」釋文馬云：「煖也。」

今按：隩訓室者，亦山居穴室，故從𨸏也。堯典：「仲春厥民析，仲夏厥民因，仲秋厥民夷，仲冬厥民隩。」此又僞書晚出之證。孔傳以豳詩七月「曰爲改歲，入此室處」說之，不知此乃後起事。在唐堯時，謂其民隩居則可，謂改歲始居隩，疑不然也。

書禹貢：「四隩既宅。」孔傳：「四方之宅已可居。」前漢書地理志作「四奧」。

周語：「宅居九隩。」

張衡東京賦：「掩觀九隩。」

今按：言四隩、九隩，猶言九京。凡可宅居曰隩。周語、禹貢其書雖皆晚出，然居宅稱隩，則必在山阜之上，此猶得古人居穴之遺義。孔傳云「四方之宅」，則古義昧矣。

史記封禪書：「自古以雍州積高，神明之隩。」

此亦以隩爲居住所也。其必在高處，亦卽文可知。

隩字之解既得，則隈亦可推。說文：「隈，水曲隩也。」管子形勢篇：「大山之隈。」潘岳西征賦：「憑高望之陽隈。」此皆隈字本義。若僅言水曲，字當作渨。蓋古人或先有隩、隈字，後又作澳、渨字，而又常叚隩隈爲澳渨也。

說文：「奧，宛也。室之西南隅，從宀，𢍏聲。」

今按：依造字先後言，似當先有奧，後有隩。隩爲古人居室之在近水崖巖深隱之處者，以其隱而煖，後乃叚奧爲「居室西南隅」之稱，而最先奧字當不然，此乃居室之制進步以後乃有此稱也。疑奧字從宀，當卽指居室，隩則指其居室之所在。蓋室在巖阜深隱之處曰奧，此巖阜深處有穴室群居者，其地則曰隩也。

說文：「宛，屈草自覆也。從宀，夗聲。」

今按：字從宀，則與「屈草自覆」義不相關。此決非宛字本義。詩陳風有宛丘。毛傳：「四方高，中央下，曰宛丘。」韓詩外傳：「陳之富人，觴于韞丘之上。」韞丘則宛丘也。蓋宛者，四

面高，中央下，亦有深隱之義。故奧可訓宛，而宛非「屈草自覆」也。

爾雅釋丘：「宛中宛丘。又丘上有丘為宛丘。」

宛中宛丘者，四方高，中央下，此卽宛中者曰宛丘也。又曰「丘上有丘」者，上丘字卽指其四方高者言，下丘字乃指中央下者言。不能言「丘中有丘」，又不能言「丘下有丘」，故曰「丘上有丘」。郝懿行曰：「丘上有丘爲宛丘者，其中間窊處復起一小部婁，是謂宛上有丘，從其本名仍曰宛丘。」是也。郭注謂其「中央隆高」，斯失之矣。春秋時，楚人郤宛字子惡，惡猶亞字，正言其較下。

三二　釋橧釋巢釋家釋苙

小戴記禮運：「先王未有宮室，夏則居橧巢，冬則居營窟。」注：「暑則聚薪柴居其上。」釋文：「橧，本又作增，又作曾。」

晏子春秋諫篇：「古者嘗有處橧巢而王天下者。」

韓非五蠹篇：「聖人作，構木為巢，以避羣害。」

淮南原道訓：「木處榛巢，水居巢穴。」高注：「聚木為榛。」

廣雅：「橧，巢也。」

韻略：「橧，聚薪以居也。」

淮南齊俗訓：「禹令民聚土積薪，擇丘陵而處之。」

今按：據上諸引，橧巢者，聚薪木而居其上，如鳥之有巢也。賈誼治安策「積薪而處其上」，薪卽木也。然則處積薪之上卽巢居也。

家語問禮篇：「夏則居橧巢。」注：「有柴謂橧，在樹曰巢。」

今按：窟、穴同指不別，則橧、巢亦同指不別也。說文：「鳥在木上曰巢，在穴曰窠。」臣鍇曰：「臼，巢形也。」巢在木上，然亦聚薪枝爲之。橧、巢同指其聚薪木而處。韓非子：「聖人作，構木以羣居天下，曰有巢氏。」古有有巢氏，乃指其積累薪木而居，其高如鳥巢，非謂其在樹上架木而居也。

高士傳：「巢父以樹為巢，而寢其上，故時人號曰巢父。」

今按：當唐堯之時，中國尚有夏居橧巢之俗。巢父高士，而亦寢處於橧巢，此亦如戰國時南郭子綦之居山穴也。縱謂巢父居樹，然豈有一家一族一羣而皆爲巢居樹乎？故知世傳巢居之解，亦失其本義矣。湯放桀於南巢，後其地爲居巢，竊疑其地之得巢名，正猶商丘之稱宋。湯居商丘，其地文化高，已知架木爲室，故地名宋。而放桀於南方之巢地，其地則尚居橧巢也。則知古人有巢居之俗，亦可多方以證矣。

應劭風俗通云：「尚書：『民乃降丘宅土。』堯遭洪水，萬民皆山棲巢居，以避其害。禹決江疏河，民乃下丘，營度爽塏之場而邑落之。」

今按：據應氏文，巢居亦山居也。

爾雅釋獸：「豕所寢，橧。」

廣韻：「橧，音鄫，豕所寢也。」

方言：「豬檻及蓐曰橧。」

廣雅釋獸：「橧，圈也。」

今按：人居曰橧，而豕所居亦曰橧，此可借以釋「家」字義。

說文：「家，居也，從宀，豭省聲。」

段玉裁謂此字爲一大疑案。此「家」固爲從宀從「豕」，卽以豬圈借爲人之家室乎？抑如許君所釋，豕乃「豭」之省聲乎？治說文之學者，於此爭辨不能決。竊謂就中國文字體制言，形聲字從聲之一旁亦必有義。謂家字從豭省聲，則其取豭爲聲，仍必有義當說。惟從豕則有義無聲，從豭則聲義皆備；許君之不認爲家字從豕，而必認爲豭之省聲者，殆以此故。嚴可均說文校議引或人之說云：「中州人每家必有豕圈，故有『無豕不成家』之語。」其實不僅中州爲然，余幼年所見江南農家，殆亦無不然。嚴氏雖議其說貴畜賤人，必無是理；實則此乃中國農村經濟之實況，清季尚然，古代可知。若必主家字不從豕，則從宀乃指穴居，其爲野陋，復又何說以辨？故就中國文字體制，可以推詳中國古代之人民生活，及其經濟情形，而中國遠古文化之原始眞相，乃有實迹可尋。其事關係匪細。余此篇之考穴居，與舊作之考古代之山耕，其用意所在，皆爲考論中國

文化淵源者作參考，實事求是，非有他也。

說文：「竲，北地高樓無屋者，從立，曾聲。」

廣韻：「竲，巢高也。」

今按：竲字從立，立卽人之居住也。說文無橧字，因此其說竲義，亦不見古人居處實況。廣韻以「巢高」說竲，得其本義矣。又可見古人巢居，實是與豕同居，或可謂人居與豕居相似，無大相異也。

孟子盡心篇：「如追放豚，旣入其苙。」

揚雄方言：「苙，圂也。」

今按：說文無苙字。其字從立，猶居字古文作⿱宀立，本義當爲人之居處。從艸，則以其聚薪而爲之也。周官天官甸師注：「大木曰薪。」積聚薪柴以爲苙，仍是巢居也。其字猶如橧，橧字從木，苙字從艸，其實一也。惟與「架木爲屋」之宋字則有異。橧竲皆從曾，乃言其高。積薪爲之，薪與薪之間多空，故又言曰樓。其實樓字本義卽橧，亦卽巢也。若如上釋，苙字本爲人居，正猶竲與橧之本爲人居。然其後橧字、苙字亦皆借作豕圈用。然則家字本爲豕圈而借作人之居室用，其

例正反相合。

說文：「窠，空也。穴中曰窠，樹上曰巢。」

廣雅：「窠，巢也。」

廣韻：「窠窟又巢。」

詩衛風考槃：「考槃在阿，碩人之薖。」

段玉裁、朱駿聲皆以詩「薖」字卽「窠」字之假借。今按：韻會：「窩，穴居也。」竊意薖卽窠字，從艸從穴，穴居巢居，古皆通用，又其一證。

三三　釋樓釋寠釋窶

「樓」字與「巢」字有關，於許書有其證。

說文：「樔，澤中守艸樓，從木，巢聲。」段注：「謂澤中守望之艸樓也。」

徐鍇曰：「謂其高若鳥巢也。」

曹大家東征賦：「諒不登樔而椓蠡兮，得不陳力而相追。」

今按：曹大家賦，既不能如上古之巢居而鮮食，則必陳力相追，是樔即「巢居」之字也。而許君專以「澤中守艸樓」說之，亦失其本義。蓋許君書頗多即就當時通訓而不復追求其本初之原義者。然此處所用樓字，則頗於本義爲近。而必特申之曰「艸樓」，則仍非也。

後漢書公孫瓚傳：「樓櫓千里。」

司馬相如上林賦：「江河為阹，泰山為櫓。」郭注：「櫓，望樓也。」

玉篇：「櫓，城上守禦望樓。」

釋名：「櫓，露也。露上無覆屋也。」

今按：樓、櫓連用，則樓字本訓亦謂其高而無覆，仍艸樓之類也。而許君必曰「樓，重屋也」，「櫓，大盾也」，則皆非其本義。

爾雅釋宮：「四方而高曰臺，狹而脩曲曰樓。」

以樓與臺並說，較爲得其初制。

釋名：「樓謂牖戶之間，諸射孔樓樓然也。」

此謂多諸射孔，於字義亦較近。

詩邶風：「終寠且貧。」

揚雄逐貧賦：「鄰阻乞兒，終貧且寠。」

小戴記曲禮：「主人辭以寠。」

漢書霍光傳：「又諸生多窶人子。」

後漢書桓榮傳：「貧窶無資。」

說文：「寠，無禮居也。從宀，婁聲。」無「窶」字。

玉篇：「寠，貧陋也。空也。」

字林：「寠，貧空也。」

爾雅釋言：「窶，貧也。」

今按：窶與寠既指貧陋，則樓之爲制，初亦近於巢居，如「樓櫓」之類。王延壽魯靈光殿賦：「陽榭外望，高樓飛觀。」此尚近之。後起重屋，乃亦借用樓字，則去初彌遠矣。

　　孟子：「孟子館於上宮。」注：「上宮，樓也。」

可見戰國時尚不以爲樓。

　又寠、窶、樓字皆從婁。說文：「婁，空也。」蓋構木爲巢，離婁多空也。寠窶之皆爲貧陋，正以其多空不精治。

　　說文：「廔，屋麗廔也。從广，婁聲。」

今按：從广與從宀從穴之字多同，則廔者亦陋居。麗廔多空，正是不精治也。然許書之「麗廔」則非此義。如囧下曰「窗牖麗廔闓明」。故臣鍇曰：「窗疏之屬麗廔，猶言玲瓏也。」段玉裁曰：「在屋在牆，囱牖穿通之貌。」此皆以後起之制說之，與寠窶之爲貧陋者，字義背矣。

三四　釋居

說文：「凥，處也。從尸得几而止。孝經曰：『仲尼凥。』凥謂閒居如此。」

今按：古人之穴居，巢居，已歷說如上。居處字，其起不能甚遲。許君說居字爲「從尸得几」，義屬後起。且人之居室，豈能盡如孝經文「仲尼凥」，而曰「閒居如此」乎？許君蓋專指「跪坐」爲居，求之事理，殆不可從。

師虎毁：㡯，古居字，從宀從立。立，古位字。曶鼎作㡯，季娟鼎作㡯。

金文編：曶鼎作㡯。農卣作㡯，師虎毁作㡯，揚毁作㡯。

今按：上引諸古文，皆較說文凥字爲早。從宀從立，即猶莊周所謂「良位其空」也。據此從宀從立之「居」字，則知古人之穴居矣。

說文：「宭，羣居也。從宀，君聲，亦從穴。」

說文：「居，蹲也，從尸。古者居從古。踞，俗居從足。」

今按：許君分「閒居」之居與「蹲踞」之踞爲兩字。

段玉裁曰：「今字用蹲踞字為凥處字而凥字廢矣。又別製踞字為蹲踞字，而居之本義廢矣。」

王筠說文句讀：「上古未制禮之時，其人蹲居。及制禮之後，居雖不為禮容，而亦不在不敬之列。玉篇引大戴禮『獨處而踞』是也。」

又釋例：「居者蹲也。蹲非禮也，然且不為大過者，以其從古人也。古者荒陋，不以蹲踞為非，後人雖不用為禮節，亦不盡廢也。玉篇踞下引大戴禮曰『獨處而踞』。許說『從尸古者』之從，說字形也；『居從古』之從，謂人事也。」

今按：如段、王二氏之說，見凥、居二字皆後起。在未有跪坐之禮以前，居字決不從古可知。然則居字古文或以⿱宀去字⿸广去字爲是。而此兩字顯然從宀從广，不從尸。說文尸部所收亦有顯不從尸者，如：

說文：「屋，居也。從尸，尸所主也。一曰尸象屋形，從至，至，所止也。屋，籀文屋，從厂。」

今按：此當以「一曰尸象屋形」爲是。

說文：「屏，屏蔽也。從尸，幷聲。」

朱駿聲通訓定聲：「從尸者，從屋省，非從人之尸也。篆當作尸，不作尸。」

說文：「層，重屋也。」

朱駿聲通訓定聲：「按尸者，象屋形，從屋省也。」

今按：謂尸「象屋形」是也，不必更云「從屋省」。此亦不識古人厂居而曲說也。

說文：「屚，屋穿水下也。從雨在尸下，尸者屋也。」段注尸部屋下云：「尸象屋形。」

則許君亦有確說尸爲屋形者。惟從尸亦可說。

莊子在宥：「尸居而龍見。」此語又見天運篇。

今按：此尸居，乃謂夷居，居字從尸，正猶「良位其空」之位字乃從人耳。然論居字之最先形，則宜以從宀從厂者爲是。又或曰：居從古，家人以口計，合十口而爲古也。今按：即如此釋，其從尸仍象屋形無疑。

三五　釋民

說文：「民，眾萌也，從古文之象。[古文民字形]，古文民。」

古籀補：「民，盂鼎作[字形]，齊子仲姜鎛作[字形]，齊侯壺作[字形]。」

金文編：「克鼎作[字形]，秦公毀作[字形]。」

今按：古籀金文所收民字，其形體皆與許書篆文民體相近。許君不得其說，而謂當從古文之象。然[古文民字形]之爲象，許君亦無以說之。竊疑民字實當仍從篆體爲說，其體卽「氏」字之微變。古人居阪阺，稱其聚族而居則曰「氏」，就其每一人言之則曰「民」。後世字典卽以民字收入氏部，似亦未可厚非。

三國吳志是儀傳：「儀本姓氏，孔融嘲之，言氏字民無上，可改爲是，乃遂改焉。」後之治說文者，拘守許君一家之言，謂氏、民二字全不相涉，而轉認吳志孔融語爲俗說。其實民之與氏，僅亦字形小變，正猶尸之與厂而已耳。又按漢書地理志，代郡有狋氏縣。孟康曰：「狋音拳，氏音精。」廣韻：「氏，子盈切。」集韻：「咨盈切，並音精。」則氏與民音亦相近。

王筠說文釋例：「小篆民與臣象屈服之形者相似。」

孔廣居說文疑疑：「民象頫首折腰種植形。」

今按：詩言「厥初生民」，又曰「先民有作」，又曰「民之秉彜」，此皆不見民字有屈服之義。至曰「齊民」，「小民」，「黎民」，雖似偏指在下民衆言，然亦不能謂有屈服義。抑且民兼男女，有百業，不得專象折腰種植。則民字取象，斷不能如上引王、孔二氏之說。竊謂如氏族氏字，民衆民字，居處居字，古人製字，必當早有，不宜遲而後出。且義蘊深廣。而許君於此諸字，似皆未能直探本初，其失在昧於古人之山居，故亦不能說其義。余此所釋，雖近臆測，或可聊備一說也。

以上略記中國古人山居、穴居、巢居之事。復有四裔穴居，載於史籍，摘其一二條如下：

三國魏志東夷傳：「挹婁，其土地多山險，處山林之間，常穴居。大家深九梯，以多為好。」

又曰：「夏月恆在山巖深穴中為守備。冬月冰凍，船道不通，乃下居村落。」

魏書勿吉傳：「勿吉國有大水，濶三里餘，名速末水。其地下溼。築城穴居。居形似塚，開口於上，以梯出入。」

杜佑通典邊防典北狄：「流鬼在北海之北，北至夜叉國，餘三面皆抵大海，南去莫沒靺鞨，船行十五日。無城郭，依海島散居，掘地深數尺，兩邊斜豎木構為屋。」

舊唐書靺鞨傳：「黑水靺鞨最處北方，尤稱勁健。無屋宇，並依山水，掘地為穴，架木於上，以土覆之，狀如中國之冢墓，相聚而居。夏則出隨水草，冬則處穴中。」

觀之上引，諸族之穴居，固有乘高鑿山爲之者，亦有掘地深入爲之者。惟中國古代之穴居，則必以乘高鑿山爲穴者爲主。亦可有掘地深入爲穴者，然就本文所證論，則知其縱或有之，要不當據

以爲說耳。

（此稿成於民國四十五年，刊載於五十二年九月新亞研究所學術年刊第五期。）

唐虞禪讓說釋疑

唐、虞禪讓，爲中國人豔傳之古史，自今觀之，殆古代一種王位選舉制之粉飾的記載也。考之史乘，東胡如烏桓、（三國志魏志卷三十裴注引魏書。）鮮卑、（同上。）北狄如契丹、（舊五代史外國傳。）蒙古，其先王位（烏桓、鮮卑皆稱「大人」。）皆由衆部落豪帥推選，中國上世疑亦有此。堯典：

> 帝曰：「疇咨若時登庸？」放齊曰：「胤子朱啟明。」帝曰：「吁！嚚訟，可乎！」

此爲堯命其臣推選王位候補人，而堯臣首以堯子丹朱對，則其時王位繼承已漸有傳子之端倪矣。堯既不欲傳子，又曰：

> 「疇咨若予采？」驩兜曰：「都！共工方鳩僝功。」帝曰：「吁！靜言庸違，象恭滔天。」

此爲堯重命其臣推選，而驩兜舉共工，復不得堯之同意也。

帝曰：「咨！四岳。湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？」僉曰：「於！鯀哉！」帝曰：「吁！咈哉！方命圮族。」岳曰：「异哉，試可乃已。」帝曰：「往，欽哉！」

此爲堯廷又一次推選，雖非選王位，乃選治水人，堯重違眾意而試用鯀。

帝曰：「咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位。」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有鰥在下，曰虞舜。」帝曰：「俞。」

此爲堯廷第四次推選，治水不成，又選承位者，始得舜。若如此，則當時王位承繼人，乃經眾貴之推選，得時王同意，再登朝試績。既可經前王之指導，又得爲實政之練習；意良美，法良密，較之烏桓、鮮卑、契丹、蒙古，似稍智矣。（此特據堯典推說，自不得謂全屬當時實況。然當時實況，亦可由此推測也。）

孟子說其事，謂：

天子能薦人於天，不能使天與之天下。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。舜相堯二十有八載。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯，朝覲者不之堯之子而之舜，訟獄者不之堯之子而之舜，（此後文王時有「虞、芮質厥成」，卽三國志魏志烏丸傳引魏書所謂「推募勇健能理決鬪訟相侵犯者爲大人」也。」）謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。泰誓曰：「天視自我民視，天聽自我民聽」，此之謂也。

此乃孟子對於古代王位選舉制加以一種理想的說明，而其說有可以補堯典之缺者。卽前王既卒，爲之王位候補人者，（卽古書所謂「冢宰」。）得權攝三年，此三年實爲正式試績之期。若三年治績不愜眾情，似猶未得實踐王位。故舜三年之後乃避而他去，以待眾意之表決。（此亦特據孟子言之，未必全屬當時實況。然孟子語亦不應全出捏造，彼應有所受。傳說之來，自有最先之事實爲之基地，與憑空說謊不同。）至於堯既舉舜，而又歷二十八載，此乃事態之變。大率王位候補人之先定，當已在前王耄老之際也。

王位之繼承，自選舉轉而爲世襲，亦爲各民族共有之軌轍。中國自禹之傳啟，而傳子之局

定。禹與啟之在當時，其殆如鮮卑之有檀石槐、契丹之有阿保機乎？孟子說之曰：

> 昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲、訟獄者不之益而之啟，謳歌者不謳歌益而謳歌啟。丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能繼承禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。……皆天也，非人之所能為也。

由是說之，前王既崩，後王攝位三年，眾情不愜，因得別從賢者。若其所從而為前王之子，則君位世襲之制，即由此漸立也。

更據孟子之言推之，則當時所謂「三年之喪」，其意義並不在前王之子之居喪三年，而實在王位候補人之「居攝三年」也。及傳子之局既定，而前制遺迹尚有存者，故曰「君死，聽於冢宰三年」，於是乃有所謂「三年之喪」，而其精神則已全失矣。惟如伊尹之放太甲，則猶稍有古制之遺意耳。（據此言之，則儒家主行三年之喪，尚不得古人眞義，更何論其「託古改制」！否則孟子此段文字，重在君位之禪讓，並不重在三年之喪；既出孟子託古僞造，不應如此造法。）

曰：然則舜「放堯偃朱」之說如何？余曰：此必先傳堯舉舜，二十八載始死，故後人造為「放堯偃朱」之說以譏儒。若先有「放堯偃朱」之事，儒家託古，何乃託之於「放堯偃朱」之舜？且苟言儒家「託古改制」，則孔子雖言堯、舜，並不主廢王位之世襲。孔子既不欲改此制，何必多造一謊而託此古？孟子明言舜傳禹，禹傳啟，皆天而非人，則孟子亦並不主改世襲之制為禪讓也。

余讀堯典，其文雖成於後人，其傳說之骨子，則似不得謂全出後人捏造。如曰：「納於大麓，烈風雷雨弗迷」，漢人不得其解，則以「大麓」為「總錄」焉。晚近餘杭章氏為神權時代天子居山考、專制時代宰相用奴考，而「大麓」眞義始顯。此不得謂後儒之託古矣。堯典言「巡狩」，乃古游牧時代大人集諸部落會獵之制也。春秋此制猶存。匈奴「秋，馬肥，大會蹛林」，亦應如之。以巡狩而「封禪」，則因會獵而有祭祀也。（匈奴又於歲五月大會龍城，祭其先、天地、鬼神。「封禪」特一種野祭之禮耳。）因封禪而有「明堂」，明堂在野，其制近穹廬，故有「辟雍」，則幕野者挖四溝以避雨水也。（清儒考「明堂」者，自阮元之說出而始近情實。）後人不得其說，而緣飾之以理想之高義。更後之人益不得其說，則謂全屬古人之妄造。古今人不相遠，豈應古之學人專好造謠乎？

古人言堯、舜陶漁及舜浚井、治廪諸故事，殆亦如烏桓「大人各自畜牧營產，不相傜役」之

意。（後漢書烏桓傳。）陳相稱許行之言，亦謂「神農與民並耕而食」，其傳說來源非全無因，而後人各以意粉飾說之，遂致多歧。孟子「牛羊父母，倉廩父母，二嫂使治朕棲」，此等語定亦有受。若孟子自造，恐無如此意境。近人全認傳說爲僞造與說謊，治古史宜多所窒礙也。

（本篇初刊於民國二十四年一月北大史學雜誌第一卷第一期；二十九年一月五日改定，復載於古史辨第七册下編。）

鮌的異聞

讀過尙書、史記的人，都曉得鮌是治水九年無功，爲舜所殛。但是我讀楚辭，覺得詫異。離騷記女嬃的話說：

女嬃之嬋媛兮，申其詈予，曰：「鮌婞直以亡身兮，終然殀乎羽之野；汝何博謇而好修兮，紛獨有此姱節？」

則鮌之死是爲婞直，不爲治水。九章惜誦裏也說：

晉申生之孝子兮，父信讒而不好。行婞直而不豫兮，鮌功用而不就。

則鮌之治水無功，並非他不能治，乃是他行婞直而不猶豫，所以見殺，遂致功不成就。

考諸韓非子外儲說右上說：

堯欲傳天下於舜，鯀（同鮌）諫曰：「不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，舉兵而誅殺鯀於羽山之郊。

照此看來，鮌之爲人眞是婞直。又考諸呂氏春秋行論說：

堯以天下讓舜。鮌爲諸侯，怒於堯，……召之不來，仿佯於野，以患帝。舜於是殛之於羽山。……禹不敢怨，而反事之。官為司空，以通水潦，顏色黎黑，步不相過，竅氣不通，以中帝心。

這是說禹見父親殺死，所以嚇得格外出力。吳越春秋上則說禹之竭力治水，因爲：

傷父功不成。

可見鮌是因爲見殺所以不成功，並非治水無功而見殺。難怪屈原要爲鮌不平，「呵而問天，以渫憤懣」了。

他的天問篇說：

不任汩鴻，師何以尚之？僉曰「何憂」，何不課而行之？鴟龜曳銜，鮌何聽焉？順欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鮌，夫何以變化？纂就前緒，遂成考功。何續初繼業，而厥謀不同？洪泉極深，何以寘之？地方九則，何以墳之？應龍何畫？河海何歷？鮌何所營？禹何所成？

這是說：鮌苟無本領，大家也不舉他；既然大家舉他了，爲甚麼不試用他呢？鮌究有何罪，（「聽」是讞獄受罪之義。）叫他死了鴟龜曳銜？鮌順民欲成水功，爲何加他刑罰，遏在羽山三年還不赦呢？（「施」是赦義。）禹是鮌的兒子，怎麼會有變化？他不過纂就前緒完成他父親未竟之功罷了！鮌經營的是甚麼？禹成的是甚麼？還不是繼業同謀？只緣鮌行婞直，禹則謹愿，就殺其父而貴其子，這是甚麼心理？前古的聖帝賢王也多了，難怪屈原單要「濟沅、湘而南征兮，就重華而陳詞」呀！

天問篇還說：

阻窮西征，巖何越焉？化爲黃熊，巫何活焉？咸播秬黍，莆雚是營。何由并投，而鮌疾修盈？

服艾盈要，幽蘭解佩；糞壤充幃，申椒不芳；秬黍與莆雚幷投，宜乎鮌要因修盈見疾了！一化黃熊，萬刼不復，雖有神巫，怎好叫他重活呢？我們千載之下，那禁得爲吾屈大夫一掬此同情之淚？後人悲前人，因使後人重悲後人，而視天夢夢，就不免要生「呵而問之」之想。古人是非，我們曉得盡幾許？只幸屈大夫還博得「忠臣」二字，比較「方命圮族」的鮌，便宜多了！

（民國十一年十二月十二日作於集美；原載十二年二月三日上海時事新報學燈副刊。）

論秦以前的封建制度

一

近人頗好討論秦以後的中國是否還是「封建制度」的國家。我想此問題不是簡單幾句話所能解決。我此文，只想把秦以前中國史上的所謂「封建」，究竟是怎麼一會事，先約略試做一說明。

所謂秦以前中國史上的「封建」，也只指周代一代而言。周以前似乎還沒有封建的存在。而周代的封建，也並不是一時完成了，而實是逐漸地在那裏發展。左傳昭公九年，詹桓伯說：

文、武、成、康之建母弟，以蕃屏周。

又二十六年王子朝說：

昔武王克殷，成王靖四方，康王息民，並建母弟，以蕃屏周。

可見從武王以下成王、康王，每一新王卽位，都絡續封建他們的母弟。又二十八年晉大夫成鱄說：

昔武王克商，光有天下。其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人。

正義：

由武王克商，得封建諸國，歸功於武王耳。此十五國或有在後封者，非武王之時盡得封也。尚書康誥之篇，周公營洛之年始封康叔於衞。洛誥之篇，周公致政之年，始封伯禽於魯。明知武王之時，兄弟未盡封也。僖二十四年傳稱「周公弔二叔之不咸，故封建親戚以藩屛周」，亦以周公爲制禮之主，故歸功於周公耳，非盡周公封也。

此說極是。正義又說：

宣王方始封鄭，非獨武王、周公封諸國也。

據此，周初封建乃逐漸進展，而非一時形成，可以無疑。現在的問題是：在封建進行的期間，那些本未封國而以後封國的土地，在其未封國以前，大概是怎樣的一個情形？若說那些土地在未封國前，卽受中央政府王朝的統治；則無異於謂在武王克殷以後，中國早已走上大一統的中央集權的郡縣制度上了，而以後纔漸漸地變成封建；這顯見是一個荒謬的推想。若說那些土地在未封國前，還是在不受周室統治的，屬於別國的疆域，要待周人絡續把他們奪取，纔絡續封建；則無異於謂自周武王克殷以後，周人不斷地在那裏幷吞別國土地；而此層在史文記載上亦絕無根據。

其實周初封建的逐次推擴，並不是一種政權之分，（像第一層所說。）亦不是一種國統之轉移，（像第二層所說。）而只是一個耕稼部落（卽周人。）在那時一片廣大的未經墾闢的地面上（此是據其大概情形而言。）逐漸完成他分裂與拓殖的進程。換句話說，當時所謂「封建」，其實只是一種耕稼民族之帶有侵略式的殖民；而其所移殖的土地，大部是未經墾闢，而只是爲別種游牧民族的飄忽往來的牧地。封建制度之進展，是一個民族的經濟狀況，侵入他幾個民族的異樣的經濟狀況下所形成，而並不重要在其政治方面。

此可舉例爲證。在周詩大雅崧高，記載著宣王封申伯的事說：

> 王命申伯，式是南邦。因是謝人，以作爾庸。王命召伯，徹申伯土田。王命傅御，遷其私人。

這便是當時所謂「封建」。第一是先在那裏築起一個土圈，（「庸」即城。）再劃分了附近耕地的區界，（「徹土田」即井地。）最後纔是正式的移民。（「遷其私人」。）而那裏的土著，（「謝人」。）便是他們被征服的治下了。這一個情形，直到春秋時還有。左傳閔公二年，衛爲狄所滅，

> 衛之遺民男女七百有三十人，益之以共、滕之民爲五千人。立戴公以廬于曹。

僖公二年：

> 諸侯城楚丘而封衛焉。

在鄘風定之方中的序上也說：

衞爲狄所滅，東徙渡河，野處漕邑，齊桓公攘戎狄而封之。文公徙居楚丘，始建城市而營宮室。

這裏所謂「野處」，便是左傳上的所謂「廬」。大概只是暫時支著篷帳的意義。那種野處而廬的情形，本來當時游牧民族全都如此；而耕稼部落，爲要防免游牧人的侵掠，不得不在他們居住的四邊，築一長牆以自衞。穀梁傳說：「城爲保民爲之也。」（隱七。）（我又疑心耕稼民族的築城，有兩種用意：一是防游牧人的掠奪，而另一是防水災之淹沒。所以有鯀始築城的傳說。滅國的「滅」字，本義也是大水的淹沒，而借用爲被敵人突破。）在當時他們一個部落，外面圍著一個土圈泥牆的，便是所謂一個「國」。「國」的觀念，只相當一個城圈子。（左傳隱元年「大都不過三國之一」，以至孟子「偪國中無與立談者」，「國」字的含義，全都是一個城圈。）「國」字意義的較擴大的，則連其四郊言之。如齊語管子所謂「參國伍鄙」之制是。又擴大則爲「邦國」，如周官「惟王建國，以佐王治邦國」是。與秦以後所謂「國」不同。則那時的所謂「封土建國」，自然和秦以後的所謂「封土建國」不同了。

從前人統計春秋經傳，說有百七十國，這便是說有百七十個土圈子。在春秋時的疆域，大概說來，西邊秦國，地不到甘肅、四川。南邊楚國，地不到湖南、江西。（楚地春秋時只在江北，不及江

南。）北邊晉國，地不到太原。東邊齊國，地不到河北。在這範圍以內，錯錯落落，前後有百七十國，而戎狄還在外。當時所謂「戎狄」，也並不是遠遠地處在塞外邊土，像秦、漢時的樣子；當時還有一種華、戎雜處的局面。而所謂諸夏與戎狄，也並不是血統種姓上有著嚴格的區分，而只像是一種生活狀況、經濟狀況的不同。大抵耕稼城郭的便是「諸夏」，游牧流蕩的便是「戎狄」。晉文公的母親大戎狐姬，明明亦是姬姓，所以當時人說「男女同姓，其生不蕃」，而晉公子居然能享大年，便目爲異徵。晉國的姜戎氏，也說他們是四岳之苗裔，明與齊國姜姓同種。在其間有一支日漸強盛的部族，便是周。他們逐次擴展他們的勢力，向東方遼廓的平原上來，一步一步的移殖，散漫地在各處建立著幾十百個壁域和居地。（自然東方原來也有不少城郭居民如殷商，卽後來的宋國等。此處大概地說。）他們各處的壁域，全都築起長牆土圈自衛，便是所謂「國」。而這土圈與那土圈之間卻還是各不相關的棄地，任著原有的游牧人飄忽往來。這大概是西周以來的所謂「封建」，而到春秋時代還是這樣。

二

現在第二個問題是，西周以來的所謂封建，卽是那一種耕稼民族的帶有侵略式的殖民的那一種趨勢，到周室東遷以至於春秋時代，是否還在進行，抑在衰退？

據我的看法，似乎春秋時代還是那種封建的進行期，而不是衰退期。固然周室東遷，王權破產，再沒有力量來封建諸侯。從前那一種侵略式的殖民的策源地，現在是根本毀滅了。而那一種趨勢，卽耕稼民族帶有侵略式的殖民的趨勢，並不衰退，只換了一個方式進行。

從前的周天子封建諸侯，現在變成諸侯封建大夫。從前是一個策源地向四方拓殖，現在是再從那從前拓殖的幾處做根據，再各自向他們的四近分裂和展擴。從前是由天子分建各國，現在是由各國再來分建諸大夫的都邑。這一種趨勢，直要到可耕的田畝，和耕稼的人口，漸漸達到相當飽和的狀態，卽是孟子所謂「地不改闢，人不改聚」的狀態，纔開始衰退而停止，而轉移其動向；這已在春秋末期乃至於戰國了。所以春秋時代實在是還是封建的進展期。

三

上面所說，最顯著的，可以把春秋時代各國卿大夫「氏族」的起源來說明。春秋初年，各國

卿大夫尙多沒有氏族。大抵國君之子爲大夫的稱「公子」。公子之子爲大夫的稱「公孫」。非公子、公孫而爲大夫的只稱其名。如隱、桓之間，魯有無駭、柔、挾，卽是其例。那時各國的卿大夫似乎還沒有走上世襲爲卿的一條路。世卿和采邑和氏族，是一聯並起的事。左傳隱公八年：

無駭卒，羽父請謚與族。公問族於衆仲。衆仲對曰：「天子建德，因生以賜姓，胙之土而命之氏。諸侯以字爲謚，因以爲族。官有世功，則有官族。邑亦如之。」

此所謂「胙之土而命之氏」，可見「氏」與「土地」是關聯的。因生賜姓，也是因其生地而得姓。杜預的註文說：

因其所由生以賜姓，謂若舜由嬀汭，故陳爲嬀姓。報之以土而命氏曰陳。

可見「姓」與「氏」實是一意相承的，都是由其民族居地而加以一種識別稱號。「姓」不過是第一期的，而「氏」則是第二期的。姓先起而氏後起，姓是「大別」，而氏是「小別」。起先這一部落居在嬀汭，所以叫他嬀氏；後來遷居陳地，便又叫他陳氏了。女子稱姓，而男子稱氏，正因爲男子有封土而女子沒有。也因異氏的原是同姓，古者同姓不婚，故女子稱姓以別。時代隔久

了，姓的效用也失了，所以晉獻公娶狐姬，又娶驪姬；魯昭公娶吳孟子；到戰國以後，女子似乎也不復稱姓了。「姓」和「氏」是同樣簡單的把居地來識別種姓的一個稱號。古孝經緯有云：

古之所謂氏者，氏卽國也。

也說氏是和居地有關。如介之推、燭之武等，無封地的平民亦以所居爲別，這可說是民間的氏。春秋各國的大夫，漸漸地稱氏的多了，便是證明他們漸漸地得有世襲的采邑和爵位；而同樣證明那時的各國也漸漸地在進展他們的封建，卽是他們國家的展擴和分裂。他們那樣地展擴，使得他們墾土日廣，在原有的土圈（「國」。）的四周，又逐次建築了幾許較小的土圈。（「郡」和「邑」。）而他們「國」的觀念，也遂漸次擴大，漸次轉變，使他們覺到國並不在一個土圈之內，而漸次形成以後的所謂「國」的觀念。在魯莊公的二十八年：

晉侯使士蔿爲二公子築蒲與屈。（見僖五年傳。）

梁五與東關嬖五說：

狄之廣莫，於晉為都。晉之啟土，不亦宜乎？（見莊公二十八年傳。）

晉侯遂使重耳居蒲城，夷吾居屈。蒲與屈當時尚在廣漠的狄土範圍以內，所以二五說：

蒲與二屈，君之疆也。（見莊公二十八年傳。）

「疆」便是封國以外的棄地，便是放任飄忽無定居的游牧人出入往來的所在。現在築城而居，命自己的兩個兒子出守，這不是周初封建的繼續推演是甚麼？又如僖公元年：

（魯）賜季友汶陽之田及費。

襄公七年：

南遺為費宰。城費。

從此費變為魯國一個極重要的都邑。而戰國時逕稱「費君」，也便和晉之韓、趙、魏，齊之田氏差不多了。此類例不勝舉，只須一檢春秋時代列國都邑之城築，及其國內卿大夫氏族之來歷，便

可瞭然。

四

除卻上述卿大夫賜氏受采邑爲世卿，卽是封建制的推廣進展外，尙有當時所謂「附庸」的，同樣可以說明封建制的推衍，而其事似乎不如上述一事的重要。莊公五年左傳：

郳犁來來朝。名，未王命也。

杜注：

未受爵命為諸侯，傳發附庸稱名例也。其後數從齊桓以尊周室，王命以為小邾子。

正義云：

郳之上世，出於邾國。世本云：「邾顏居邾，肥徙郳。」宋仲子注云：「邾顏別封小子肥

於郳，為小邾子。」……譜（杜氏世族譜）云：「小邾，邾俠之後也。夷父顏有功於周，其子友別封為附庸，居郳。……」世本言「肥」，杜譜言「友」，當是一人。

又如莊公十二年傳的宋蕭叔大心，到二十三年經「蕭叔朝公」，杜注也說是「附庸」。其實「附庸」二字本不如此講。魯頌閟宮：

> 王曰叔父，建爾元子，俾侯于魯，大啟爾宇，為周室輔。乃命魯公，俾侯于東，錫之山川，土田附庸。

又左傳定公四年衛祝佗說：

> 分之土田陪敦。……因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之虛。

又召伯虎敦：

> 余考止公，僕墉土田。

這裏所謂「附庸」、「陪敦」、「僕墉」，經孫詒讓、王國維考釋，知是一事。大概西周初年定制，只有周、召大國，纔特訂有附墉。附墉只是在大土圈（「國」。）的附近有小土圈，（「墉」。）此等小土圈又稱「別封」；而其他小一些的諸侯，則是不准有而且不能有的。所以魯頌上特地自誇說：「錫之山川土田附庸。」而衛祝佗也要鄭重自稱「分之土田陪敦」以見優異。若其時封國均可有附庸，便不得如此說。可見周初封建，所謂「國」的大體上只限於一個土圈，是無疑的了。

此種形勢，一到春秋便激烈變動。一面是相互幷吞，一面是勤於城築。一個國家絕不限於一個土圈。因此「附庸」兩字的意義，也隨著變換。要而言之，必須經過西周四百年的逐漸封建，纔成春秋初年的局面。又必經過春秋二百四、五十年的急劇戰爭，相互倂吞與拓殖，纔成戰國初年的形勢。又須經過戰國二百多年的竭力經營，纔始造成戰國晚年類似於後代式的戰鬥國家。這其間有八百年的長期歷史。必須注意於此長期間的一般經濟狀況之推進，始可瞭解周初封建是甚麼一回事。

現在讓我用一淺譬結束本文。先秦的封建，譬如下圍棋般，西周時代只在四角乃至腹部的緊要地點遠遠布了幾十顆勢子。到春秋時代，又從那些子的周圍逐漸四散分布，漸漸鬥湊成幾塊殺局，便是戰國。到秦代統一，則如棋枰上的子已布滿了。以後雖說有戰爭騷亂，人口劇減的時

期，要之，社會經濟形態，土地墾闢情形，絕不能與秦前周初相比。因此至少可以說，秦以後再沒有像周初乃至春秋時期的封建事實發生。

（民國二十八年六月北京大學治史雜誌第二期）

周公與中國文化

中國文化，以儒學爲其主要之骨幹，此義盡人皆知。然傳統儒學本身，乃有一重大轉變。即在唐以前，每以周公與孔子並尊，而自宋以後，則以孟子與孔子並尊是也。此一轉變，實有其內在甚深之涵義。而周公之爲人與其爲學，實當重爲之深細闡發。此亦研討中國儒學與中國文化關係一主要題目也。

中國儒學傳統，若以近代語扼要說之，實可謂其抱有一種人文的歷史觀，此不失爲儒學傳統一中心主要之觀點。孟子言知人論世，以一聖人之作，代表一時代之光明，所謂「五百年必有王者興」，此卽人文的歷史觀中一重要意見也。夷考其實，中國古史所傳述之聖人，如堯舜禹湯文武，其人其事，傳說之色彩常勝於紀實。若論人物個性在中國歷史上之明顯表現，而具有眞實重大之影響者，則應自周公始。蓋周公以前，中國歷史動力尚偏屬於集團性、地區性，其時則自然

環境之制限，勝過人物心力之創進。換言之，其時中國歷史之主要動力，其依賴於地理性之自然刺激者，猶勝於其依賴於人物性之德慧領導。故古史人物在歷史上之活動，亦每見其爲富於傳說性或神話性，未可以史家考證方法，一一證實之。惟就中國古史言，則與其謂之是「神話」，不如謂之是「聖話」。因中國古代人觀念，聖人地位，早已超越於神之地位之上也。故中國古史，堯舜禹湯文武歷聖傳統之傳說，爲後代儒家常所稱道者，與其謂之是富於神話性，更不如謂其富於聖話性之遠爲允愜。因堯舜禹湯文武諸聖之在中國古人觀念中，確是聖而非神。所謂聖人者，乃人文歷史中之傑出人物，而並非自然界之神。換言之，中國古人，早認爲人類歷史之演化與創進，其主要動力，在人不在神；此所以當稱之爲人文的歷史觀也。惟此諸聖，其在中國古史上之眞實地位，則恐不能與後世人物相提並論。因其時中國歷史動力，尚當歸屬之於氏族性、集團性、地區性，爲一種自然之演進，而尚未能躍進達於因個人之動力而影響歷史之時代；而後人特以此諸聖人爲其時歷史演進之代表，此乃後人之觀念，非屬當時歷史之眞相。故此諸聖之歷史活動，僅當稱之爲中國古史中之聖話，未可一一遽視之爲當時之信史也。今若論人物個性之在歷史活動中，明顯居有主動地位，而此等歷史，又確可視之爲信史者，就中國古史言，其人其事，皆當自周公始。

孔子爲中國儒學傳統之大宗，而孔子平生爲學，其最所尊仰者，實爲周公。故曰：「甚矣我衰也，久矣我不復夢見周公。」則孔子之所志所學，夢魂縈繞，心香一瓣之所歸依，獨在周公，顯可知矣。孔子非不尊堯舜，然既曰「民無得而稱焉」，則宜乎孔子之於堯舜，亦無得爲具體之稱道矣。昔晉大夫韓宣子使於魯，見易象與春秋，歎曰：「周禮盡在魯矣。」孔子生於魯，好古敏求，故曰：「郁郁乎文哉，我從周。」又曰：「吾其爲東周乎？」故知孔子之所志所學，其主要對象實爲周公也。卽孟子之告公都子，亦以禹抑洪水，周公兼夷狄、驅猛獸，與孔子之成春秋，爲中國古史演進階程中之三聖。蓋孟子之意，自有禹，而後有此人類之天下；自有周公，而後有此人類之中國；自有孔子，而後有此人類之教化。則周公之所以爲聖，而其在中國歷史上之眞實地位，亦卽據孟子之言而可想見其大概矣。

今論周公在中國史上之主要活動，及其對於中國傳統文化之主要貢獻，則厥爲其「制禮作樂」之一端。周公制禮作樂之具體設施，及其重大涵義所在，在孔子時，殆不僅所謂心知其意，而必有可以確切指說，並又可以自信其能具體重見之於當世者。故中庸曰：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」縱以孔子之博學好古，在堯舜亦僅能祖述之，在文武而始能憲章之。朱子曰：「祖述者，遠宗其道。憲章者，近守其法。」此所以謂「文武之道，布在方策。賢者識其大者，不賢者

識其小者」。而所謂「文武之道」，其實即周公之道也。故知在孔子時，周公之制作禮樂，必可據當時現存之方策而一一講明之，並重謀所以布施之。故中庸又曰：「吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之，吾從周。」而論語八佾篇則曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足則吾能徵之矣。」以中庸、論語兩書相較，自當以論語所記者爲信。蓋當孔子時，已苦夏、殷之禮，文獻不足以徵，故又曰：「周監于二代，郁郁乎文哉，吾從周。」周之監于夏、殷二代，而大興文教，制作禮樂，成其爲文武之政者，其實即周公之政也。故周公之制作禮樂，實繼承於當時之歷史傳統，而又能加以一番之創新，使當時之中國，文明燦然，煥乎大備，爲後世所遵循。至孔子時，尚是文獻足徵，故特爲孔子所志所學之宗主。後人有謂周公實集堯舜禹湯文武之大成者，此自當時制度禮樂之實績言，亦不得謂其言之盡無據。特自近代歷史眼光論之，則猶不如謂中國古史演進，至周公時，始見爲個人動力能創進歷史之新時期，而此人即周公也。

然而仲尼歿而大義乖，七十子喪而微言絕，蓋至於孟子之時，而已曰：「周室班爵祿，其詳不可得聞，諸侯惡其害己，而皆去其籍矣。」然則居三千年後之今日，而欲尋求周公當時制禮作樂之詳情，考論其個人動力之影響於歷史，與其對於孔門儒學之關係，與夫其對後代中國文化傳

統之大貢獻所在，則豈不洵乎其難乎？然而孟子又曰：「軻也嘗聞其略。」蓋細節雖泯，而大略猶在；則試就其巨綱總領之傳述於後者，而姑試推論之，此亦孟子知人論世、仲尼祖述堯舜之遺意，固非荒唐無稽，爲無徵不信之馳說者之比也。

嘗試論之：古人所謂周公之制禮作樂，若以近代人觀念轉釋之，其主要工作，實不啻爲一種新的政治制度之創建。而周公當時所創建之新制度，實莫大於「封建」。封建之在中國，與西洋史上中古時期之所謂封建者實大不同。蓋西洋中古時期之所謂封建，乃羅馬帝國崩潰以後之一種社會形態。而中國西周初期周公之封建，則屬一種政治制度，中國歷史實憑此制度而始趨於一統也。故周公封建之大意義，則莫大於尊周室爲共主，而定天下於一統。周公之眾建諸侯，而使羣戴周天子爲中心，此卽其封建之主要意義所在，而一言以蔽之，則卽在於其尊一統也。周公封建之能使中國漸進於一統之局，尤貴在其重分權而不重集權，尊一統又更尚於分權，周公封建之爲後儒所崇仰者正在此。不尙集權而使政治漸進於一統，其精義則在乎尚禮治。故封建之在古人，亦目之爲禮也。

孔子於周公之後，獨推管仲。夫亦以管仲之扶齊桓，霸諸侯，而尊周室，尙猶能維繫當時諸夏之文教於一統而不墜耳。後至孟子，乃謂「仲尼之徒無道桓、文之事者」，而始高唱王天下，

一天下。其尊王賤霸之說，雖若有異於孔子，而就實論之，則孟子之尊大一統之意見，則猶是承周公、孔子而來。此亦可謂孟子與周、孔，易地則皆然也。

再試縱言之，中國文化，實多有其獨特奇偉之成績，爲並世其他民族所弗逮者。舉例言之，如其在政治上，能創建一大一統的國家，此卽其獨特奇偉之成績之一端也。中國古史，自西周以下，可謂開始有封建之一統。秦漢以後，乃開始有郡縣之一統。嚴格言之，自周以前，夏、殷兩代，其時則仍是氏族之分立，一循自然之演進，多受地域之限制，在實際上，固未嘗有所謂一統制度之創建，與一統政治之存在。有之，則必自周公始。此實周公在中國古史演進中一絕大貢獻也。

言周公封建，又必連帶及於周公之定「宗法」。蓋周公之封建制度，其主要精神，實寄託於其所定之宗法。此在近人，亦多能言之。然不知周公封建之主要義，實在於創建政治之一統性；而周公定宗法之主要義，則實爲社會倫理之確立。而尤要者，在使政治制度，俯就於社會倫理而存在。故政治上之一統，其最後根柢，實在下而不在上，在社會而不在政府，在倫理而不在權力也。而就周公定宗法之再進一層而闡述其意義，則中國社會倫理，乃奠基於家庭。而家庭倫理，則奠基於個人內心自然之孝弟。自有個人之孝弟心而推本之以奠定宗法，又推本之以奠定封建；

封建之主要義，在文教之一統；故推極西周封建制度之極致，必當達於「天下一家，中國一人」。太平、大同之理想，皆由此啟其端。故論周公制禮作樂之最大最深義，其實卽是個人道德之確立，而同時又卽是天下觀念之確立也。大學之道，在明明德，在親民，自修身、齊家、治國、平天下，一以貫之。大學之書，雖出七十子後學者之所推論，而亦必有其淵源之所自焉。故大學之三綱領八條目一以貫之之大體系之骨骼與其精神，其實皆已自周公之定宗法而創封建而具有其規模矣。此在中國古代儒家，殆所謂心知其意，確有指對，固非憑空懸臆，漫然發爲唐大不實之高論者。

周公定宗法，有百世不遷之大宗，有五世則遷之小宗。夫人道之有孝弟，乃一本之於其自然之心情。知有父，知有祖，子孫之對於父祖，所謂孝弟之心，油然而生，而沛然其不可已者，此乃人心中自然實有事，不憑邏輯思辨推演而來。然人心自然之孝弟，亦及於父祖三代而止爾。更上推之而至於高曾，越五代而極矣。循此而再上溯焉，既非當面覿體，則所謂孝弟之心之本於天性而發於自然者，其事勢必有所竭。故小宗五世則遷，此誠人心之自然，有不知其然而然者。雖在聖人，亦莫奈之何。惟其然，故循至於氏族分立，此疆彼界，而天下終亦莫能統於一。故言周公之定宗法，其在中國文化傳統有莫大貢獻者，實不僅在其定五世則遷之小宗，而更要在其定百

世不遷之大宗也。蓋必有百世不遷之大宗，而天下始可統於一。而周公之定此一統之大宗者，乃在人而不在神，實屬於政治倫理而不屬於宗教信仰。此實中國文化傳統一大成績，而周公之所貢獻，亦由此而遙遠矣。

本於上述，有一極端甚大之要義，爲周公定宗法之主要精神之所貫注，而有加以特別闡述之必要者，厥爲周王室之宗祀文王之一事。夫周室之列祖列宗，推而上之，文王之前有王季，有太王，何以斷自文王而獨尊而宗之乎？若論周室之開國承家，殪戎殷而有天下，則其事在武王，不在文王，又何爲必越武王而上溯之於文王乎？故知周王室之宗祠文王，在周公當時，必有其一番創制之深意也。斯意也，若自武王言之，所宗祠者非其本身，而爲其父文王，此所謂「爲而不有」。爲人子者，上歸其鴻烈大業於所自生之先世，此所謂孝子之誠心也。故中庸又曰：「武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」故周公之定宗法，宗祀文王，奉以爲周室開國之始祖者，論其意，實如後世之所謂「以孝治天下」，此乃推本政治制度於社會倫理之一大節目；又示人以人道平等之大義，亦卽大學所謂「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本」，此卽人類無貴賤，無高下，無不於道德倫理之前爲平等也。故武王雖殪戎殷而有天下，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之，而武王終不敢以此自尊，而必自屈爲人子

焉。故周室之有天下，始自武王，此雖人事之實，而周室之宗祠文王，尊以為開國之始祖，而導天下諸侯以共尊而同崇之者，此則周公制禮之至文也。

中庸又言之，曰：「斯禮也，達乎諸侯大夫及士庶人。父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。故武王末受命，周公成文、武之德，追王太王、王季，上祀先公以天子之禮。」中庸此節，是矣而未盡也。夫武王之必上祀其父、其祖、其曾祖，尊親其三世以天子之禮，此固武王之孝思，所謂以孝治天下；而周室之宗祠文王，則其義猶不盡於此而已也。夫曰追王太王、王季，則若文王之不待於追王矣。實則終文王之身，固是殷商之西伯，未及身而王也；而周人必尊奉文王以為周室始受命之王。此在周公之意，以為周人之殪戎殷而有天下者，其事實不在於武王之武烈，而尤在其原於文王之文德也。故後人亦傳述之，曰：「三分天下有其二，以服事殷。」此即言文王之文德也。又曰：「遠人不服，脩文德以來之。」此為有天下之不仗於武烈也。故在周書之康誥有之，曰：「惟乃丕顯考文王，克明德，用肇造我區夏。」酒誥又有之，曰：「我西土，尙克用文王教，故我至於今，克受殷之命。」洛誥亦有之，曰：「承保乃文祖受命民。」君奭又有之，曰：「天不庸釋於文王受命。」又曰：「乃惟時昭文王，迪見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉。」又曰：「乘茲大命，惟文王德。」此皆周公明舉文

王，以爲周室始受命之王。而其所以得受命而爲王者，則在德不在力，在文不在武。此其義豈不躍然乎？歿而稱謚，亦周公之定制。文王之謚爲「文」，武王之謚爲「武」，而周室之始受命者爲文王，故宗祠之以爲百世之始祖者亦文王，非武王也。此非周公制禮之深義乎？由是言之，中國此下傳統政制之必首尚於「禮治」，必首尚於「德治」，又必首尚於「文治」，此等皆爲此下儒家論政大義所在，而其義皆在周公制禮之時，固已昭示其大綱矣。此可謂大彰明而較著者。而後世之儒家，則不過承而益闡之焉耳。即孔子之所常夢見於周公者，豈不當從此等處而深細體之乎？

抑周公之宗祀文王，尊奉以爲周室受命之始祖，其爲說又有不盡於如上之所述者。書召誥有之，曰：「嗚呼！皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。」又曰：「相古先民有夏，天迪從子保，面稽天若。今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若，今時既墜厥命。」「我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰：有夏服天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知，曰：有殷受天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命。」「肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」其在君奭篇又有之，曰：「弗弔，天降喪

於殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知，曰：厥基永孚于休。若天棐忱。我亦不敢知，曰：其終出于不祥。我亦不敢寧于上帝命。」「天命不易，天難諶，乃其墜命。」其在多方又有之，曰：「洪惟圖天之命，弗永。惟帝降格有夏，有夏誕厥逸，天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯。今至於爾辟，弗克以爾多方享天之命。」此可謂是周公之天命觀，同時亦即是周公之歷史觀也。後世儒家，遂本此而有「天人合一」之論。天人合一，亦爲中國文化傳統一主要之觀點。故司馬遷作史記，亦曰：「將以明天人之際，通古今之變。」蓋本人事而即可以測天心，而天命則惟德之歸。司馬氏所謂通古今之變，其大義則不越乎此矣。故孔子曰：「天生德于予。」又曰：「天之將喪斯文也，後起者不得與于斯文也。」曰德曰文，如是則宗教信仰轉而爲人文精神。而世運之轉移，乃一本之於人心之所歸嚮。而人心之所歸嚮，又可反而求證之於吾心之內德。此乃中國儒家傳統大義，亦即我所謂人文歷史觀之主要大義也。故周代文、武二王，雖身爲王者，而制禮作樂之功，實出於周公。周公雖不居王位，而固有聖人之德矣。故周公實以一身而繫世運之興衰也。今孔子雖無位，不爲王，而孔子則心儀周公。在孔子之意，豈不謂德之所在，即天命之所在；而天命之所在，即世運之所由主宰乎？故孟子遂有「聖人名世」之論。此下直至宋儒，亦有「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲後世開太平」之說，皆此一義之相承也。此之

謂天人合一，亦此之謂人文的歷史觀，蓋捨棄於上古先民素樸的天帝主宰世運觀，而首創人文的歷史觀者，其事亦自周公啟之也。

且循周公之所論，周室之始受命，雖爲文王，而天命昭赫，則自有生民以來，固已常流行於天地之間。故自周以上，於商有湯，於夏有禹，莫非先周室而受天命而爲王者。周監於二代，斯周之受命，其爲不可久保，亦已可知。故孔子曰：「其或繼周者，雖百世可知也。」故自政制言，必尊尙夫一統。而自天命言，實流轉於無常。此亦即司馬遷之所謂天人之際、古今之變也。故周公之封建，其眾立諸侯，固不僅於爲姬周一族之同姓宗戚而已也，於是乃有「興滅國，繼絕世」之大義焉。凡歷古之王者，苟其有德於生民，苟其曾膺天命而主宰乎當代一時之世運者，周公必存其後而復封之，爲之建邦立國焉。此不僅昭示周室一代興王之大德，亦誠有如後世春秋公羊家之所推論，所謂絀杞、故宋、新周，存三統，而以孔子春秋作新王；此其義，固亦遠有所承，即細誦上引周書召誥、君奭、多方諸篇而可知。後之經生，又循此演繹，乃有所謂八十一世、九皇、五帝、三王之傳遞而更迭焉。此將使一代之王者，不僅當知上監於其先之二代，實欲其遠監乎自有生民以來之百世。亦惟有遠監乎自有生民以來之百世之無窮，而後乃可以見夫天命之不易，以及人道之有常也。故周公之封建，其事又不僅於尊周王室之一統而已也，其義尤貴能

昭示百王之道貫於此一王之新法焉。易繫辭傳有云：「日新之謂盛德，富有之謂大業。」周命維新，此盛德之日新也。並封歷古王者遺裔，使各守其舊統，而同尊於今王之新統焉，此大業之富有也。故周公之封建，雖植本奠基於其所定之宗法，而周公之定宗法，則固兼存天下之萬姓百氏，而同納於此一禮之中，固不限於爲一姓一宗之私而已也。故孔子雖殷後，亦深契於周公制禮之深義焉。後世小儒，如柳宗元之徒，乃謂聖人封建，僅是聖人一時之不得已；而近代學者，至謂孔子乃殷裔，其平日講學論道，內心實欲一反周制，而爲殷民族圖復興；此又何其所見之促狹乎？若誠使周公、孔子，皆僅如後世小儒之所猜測，亦僅奮其一時一己之私智小慧，而僅爲其當前現實謀短暫之私利；則其精神意氣之所貫注，亦斷非可大可久，又何以維繫團結吾中華文化傳統於三千年之下，而愈緜延愈擴大，而終不頹敗澌滅以盡乎？

故周公封建宗法之制，復有兩大義爲其當時之所明白昭示者，一則天命帝力之退居於民心衆意之後，而上古先民社會素樸的宗教信仰，遂獨於吾中華此後文化傳統不見有大勢力，大影響，此一也。又其一，則爲此後中華傳統文化，創立一人文的歷史觀，使後之人皆有以曠觀遠矚於人類文化之博大悠久，能以繁賾豐富多變之內容，而兼容幷納之於緜延一貫之一大系統之中，所謂「人文化成，參萬歲而一成純」，繼繼繩繩，以因以革，而天道人道，亦於此融凝一致；此又

周公封建宗法之制之所昭示於後人之又一大義也。

中庸又曰：「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」此其說又見於孝經，曰：「昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。」孝經作者，以配天、配帝，分別繫之於后稷與文王，其語顯屬晚起，即據中庸而可證；在中庸固猶不以天與上帝分別而二之也。而郊祀、宗祀之禮，則其制應始於周公。宗祀文王之說，既具闡如上述，而郊祀后稷，其義又可得而推論者。請舉生民之詩而再說之。

夫周人之尊奉后稷爲始祖，而后稷以前，已有周人之社會矣。即以生民之詩證之。后稷之母曰姜嫄。雖曰「履帝武敏歆」，后稷由帝感生，然不謂姜嫄之無夫，與后稷之無父也。夫既曰「誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。」是則后稷之生，不僅有家室，並有巷居焉，有牛羊焉，有平林焉，有牧人焉，有樵夫焉；生人百業之俱有，而何曰「厥初生民，時維姜嫄」乎？及后稷之長成，蓺之荏菽禾役，麻麥瓜瓞。是諸種者，固已先后稷之生而既有蓺之殖之者矣。此亦即生民之詩而可證。然則又何俟乎后稷之誕生而周人乃有其始祖乎？然則周人之崇祀后稷爲始祖，又必有其說矣。

自宗教家言之，人類爲上帝所創造。自科學家言之，人類由猿猴而演化。而自中國傳統文化

之人文歷史觀而言，則無論宗教、科學家言，此等皆屬「原始人」。人類原始一本自然，尚不屬於人文歷史之範圍。故自人文歷史觀之立場言，則人類文化始祖，亦已爲一「文化人」，必爲於人類文化歷史創始有大功績之人，是卽中國古人所謂之「聖人」也。故自自然歷史言，人類之遠祖乃出於天。自人文歷史言，則人文之始祖必當爲聖人。周人之尊后稷爲始祖者，猶其尊文王爲始受命之祖，此皆有禮文之深意焉。故後之儒家言禮文之所本，必本之於周公，尤當於此等處深細闡之也。

抑后稷之爲周之始祖，則既有其說矣，而崇后稷以配天，又曰：「郊社之禮所以事上帝」，又何說乎？蓋后稷教稼穡，爲創始人文歷史一大事，而人文亦本出於自然。此又中國文化傳統所謂天人合一，爲人文歷史觀之一主要觀點也。自宗教言，稼穡亦出上帝恩典，五穀亦盡爲上帝所創造，此若皆無關於人事。自科學言，稼穡乃出人類之智慧，人類必憑此智慧，以戰勝自然，而創出文化，則文化若正與自然爲敵對。而自中國傳統文化之人文歷史觀之立場言，則人類文化之大原，亦一本於天心。惟天不親教民以稼穡，而必假手於聖人焉。故人類社會而有聖人之降生，此亦皆由於天意。換言之，「人文」必不能逃離於「自然」，人文社會之有傑出人物所謂聖人者之誕生，其事亦自然所賜與。此其說，卽觀於生民之詩之誦述后稷誕生之種種神異而可證。故中

國儒家之人文歷史觀，既分別人文於自然之外，又必推本人文於自然之內。中國人之尊天而重聖，凡以見天人之合一，在天則不與聖人爲同憂，在聖人則必與天爲同德。凡後世儒家之所陳義甚高，而在生民之詩，周公之尊奉后稷爲周人之始祖者，亦居然可尋其淵源之所自矣。故郊祀后稷，所重在人類之報本復始，而人之所以事天之道亦從可見矣。宗祀文王，所重在爲天下國家之必主於文德，而人之所以治人之道，亦因而可見矣。故周人之郊祀后稷而宗祀文王者，此雖周人之「親親」，而「尊賢」之意亦從而幷見焉。親親之與尊賢，亦卽自然與人文之兩大本。天人合一之義，亦當幷此二者而始見也。

中庸又言之，曰：「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」故周公之制禮，其定宗法，崇祀后稷、文王，固不僅於親親，而亦有尊賢之意焉。不僅於治人，抑亦有事天之道焉。故曰：「明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。」

周公制禮作樂，復有一大端，當特別提出者，卽「井田」之制是也。井田之制，其詳已不可以確說。然既有封建，有宗法，則不能無井田。此三制，實一體也。既曰封土建國，則必有田。既曰收宗恤族，則必有田。既曰禮重等殺，則田必井。井田既分配於一宗一族，則必不爲農奴。

封建偏屬於政治，宗法偏屬於倫理，井田偏屬於經濟。此三者，融凝一體，然後始成爲治道。治道卽人道，亦卽天道也。而中國古人則祇稱之曰禮。禮者，體也。故禮必成體，卽兼融幷合此政治、倫理與經濟之三方面而成爲一治體也。惟其必融凝此三者而始成爲一治體，故於政治制度之背後，有倫理道德焉，有經濟實利焉。惟此三者之相融相成，故禮成而樂興焉，謂其藹然有當於人心之所同樂也。

然制度必隨時而變。曰封建，曰宗法，曰井田，此三制者，自周公以下至於孔子，其隨時而爲變者，必甚多矣。惟其大經大法，則至孔子時，而猶可以遠溯之於周公創制之用心而深得其微意之所在者。中庸又言之，曰：「惟天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？」當知中庸此等語，亦固非虛發。在當時七十子後學者之心目中，實應有一具體確可指證之人物，與其人所創制建立之制度，而後發爲此等之歌頌。而此則非周公莫屬矣。

孔子生周公後，有德無位，所謂「明王不興而天下其孰能宗予也」。然孔子實能深得周公制禮作樂之用心者，故於「吾從周」，「吾其爲東周乎」之全部理想中而特爲畫龍點睛增出一「仁」字。故凡治周公之禮，尋究周公封建、宗法與井田之三大創制而推尋其中心精神之所在者，則必首於孔子論仁之旨有深識焉。儒家繼孔子有孟、荀。孟重義，荀重禮。後儒讀孟、荀之書，

與夫七十子後學者論禮之篇籍，如今小戴禮記之所收，亦必常心儀有周公其人，與夫其及身之所創制，而後始可以探求其最後之歸趣，與其論旨之確然有所指證，而見其爲不虛發焉。及於漢代諸儒，莫不重春秋。春秋，經世之書也，而尤必以公羊爲大宗。後世治公羊之學者，亦必心儀有周公其人，與夫其及身之所創制，而後可以確然有會於當時公羊家之論旨之所終極，而確然見其有可以實措之於當時民物人生之大全也。

中國儒家，西漢以下，自董仲舒迄於王通，皆可謂能心儀周公其人，與夫其及身之所創制者。故莫不於當世之大經大法，有其規爲與措施焉。下逮宋儒，乃始論仁重於論禮，治易重於治春秋，尊孟子重於尊周公，講心性之學重於講治平之道；而自宋以下，中國文化乃亦不期然而若有所轉嚮。迄於今日，封建、宗法，乃懸爲詬病中國傳統文化者之莫大口實。而井田之制，則羣舉以爲疑古之一端。而周公之爲人，與夫其及身之所創制，卽治史者亦皆忽視，若謂其乃已陳之芻狗，無深究之價值矣。本篇爰特粗發其宗趣之大者。至於精密之考據，牽連之發揮，此乃專門治史之業，非本篇所能詳也。

（民國四十五年爲慶祝蔣介石總統七十誕辰作，刊載於中國學術史論集第一輯。）

讀詩經

一　經學與文學

詩、書同列五經，抑爲五經中最古、最可信之兩部。儒家自孔、孟以來，極重此兩書，常所稱引。後世又常目詩三百爲中國文學之祖源，認爲係集部中「總集」之創始。此兩說義各有當。惟經學、文學性質究有不同。班氏漢書藝文志，以五經爲古者王官之學，乃古人治天下之具；故向來經學家言詩，往往忽略其文學性。而以文學家眼光治詩者，又多忽略其政治性。遂使詩學分道揚鑣，各得其半，亦各失其半。求能會通合一以說之者，其選不豐。本篇乃欲試就此詩經之兩方面綜合說之。竊謂治中國文學史，言中國文學原始，本篇所陳，或是別開新面。而就經學言，亦期能擺脫相傳今古文家法、漢宋門戶之拘縛，與夫辨訂駁難枝節之紛歧，就古人著作眞意，扼

要提綱，有所窺見。其是否有當於古人之眞相，則待讀者之論定焉。

今果認詩經乃古代王官之學，爲當時治天下之具，則其書必然與周公有關，必然與周公之「制禮作樂」有關，必然與西周初期政治上之大措施有關；此爲討論詩經所宜首先決定之第一義。其所以然之故，須通觀本篇以下所陳。實則詩經創自周公，本屬古人之定論，歷古相傳之舊說。其列指某詩某篇爲周公作者，亦甚不少。其間宜有雖非周公親作，而秉承周公之意爲之者。欲求深明古詩眞相，必由此處着眼。惜乎後人入之愈深、求之愈細，篇篇而論、句句而說、字字而詳，而轉於此大綱領所在，放置一旁；於是異說遂滋，流漫益遠，而詩之大義愈荒。此所不得不特爲提出也。

二　詩之起源

近人言詩，必謂詩之興，當起於民間。此義卽在古人，亦非不知。鄭玄詩譜序謂：「詩之興也，諒不於上皇之世。大庭、軒轅逮於高辛，其時有亡，載籍亦蔑云焉。虞書曰：『詩言志，歌永言，律和聲』，然則詩之道放於此乎？」是鄭玄推論古詩起源，當在堯舜之際。孔穎達正義加

以闡說，謂：「上皇之時，舉代淳朴。田漁而食，與物未殊。其心既無所感，其志有何可言？故知爾時未有詩詠。」是謂邃古社會文化未啟，僅知謀生，不能有文學之產生。孔氏又云：「大庭，神農之別號。大庭以還，漸有樂器。樂器之音，逐人為辭，則是為詩之漸，故疑有之也。禮記明堂位曰：『土鼓蕢桴葦籥，伊耆氏之樂也。』伊耆、神農，並與大庭為一。原夫樂之所起，發於人之性情。性情之生，斯乃自然而有。故嬰兒孩子，則懷嬉戲抃躍之心。玄鶴蒼鸞，亦合歌舞節奏之應。豈由有詩而乃成樂，樂作而必由詩。然則上古之時，徒有謳歌吟呼，縱令土鼓葦籥，必無文字雅頌之聲。」又曰：「後代之詩，因詩為樂。上古之樂，必不如此。鄭說既疑大庭有詩，則書契之前，已有詩矣。」此謂古代社會當先有樂，然後乃有文字。在文字未興前，僅可謂有謳歌，不得謂有詩。孔氏此辨甚是。惟虞書實係晚出，而鄭、孔皆不能辨，因謂詩起於堯、舜之際，此亦不足為據。惟虞舜以下，既無嗣響，此則鄭、孔亦知之，故鄭氏詩譜序又曰：「有夏承之，篇章泯棄，靡有孑遺。邇及商王，不風不雅。」是謂夏、殷無詩，灼然可見。詩既起於堯舜之際，何以中斷不續，乃踰千年之久，此實無說可解。故余謂詩當起於西周，虞書云云，不足信也。

三　風雅頌

詩分風、雅、頌三體。究是先有此三體，而後按此三體，以分別作爲詩篇乎？抑是創作詩篇之後，乃始加以分類而別爲此三體乎？依理當如後說，可不深論。蓋必先有詩，而後加以風、雅、頌之名；決非先有風、雅、頌之體，而後始遵體以爲詩。此義易明，而所關則大，請繼此而推論之。

今試問所謂風、雅、頌三體者，其辨究何在？則且先釋此風、雅、頌三字之字義。頌者，鄭玄注周禮云：「頌之言誦也，容也。誦今之德廣以美之。」孫詒讓正義云：「頌、誦、容並聲近義通。」鄭氏詩序又云：「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」雅者，劉台拱云：「雅，正也。王都之音最正，故以雅名。列國之音不盡正，故以風名。雅之爲言夏也。荀子榮辱篇：『越人安越，楚人安楚，君子安雅。』又儒效篇云：『居楚而楚，居越而越，居夏而夏。』雅、夏字通。」今案：夏本指西方，故古代西方人語音亦稱雅與夏。左傳季札聞歌秦，曰：「此之謂夏聲，其周之舊乎！」是周、秦在西，皆夏聲也。李斯亦曰：「而呼烏烏，眞秦之

聲。」楊惲亦曰：「家本秦也，能爲秦聲，仰天拊缶，而呼烏烏。」烏、雅一聲之轉，蓋雅乃當時西方人土音。周人得天下，此地之方言與歌聲，遂成爲列國君卿大夫之正言正音，猶後世有京音、有官話，今日有國語也。論語：「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。」鄭玄曰：「讀先王典法，必正言其音。」詩之在古，本是先王之典法。西周人用西周土音歌詩，卽以雅音歌詩也。孔子誦詩，亦用西方之雅言，不以東方商、魯諸邦語讀之。詩之稱雅，義蓋如此。若是則頌亦雅也，豈有周人歌清廟之頌而不用雅言者乎？雅亦頌也，如大雅文王之什，豈不亦是美文王之盛德，而爲之形容乎？古人每以雅、頌連舉，知此二體所指本無甚大區劃。風者，風聲、風氣。凡語言、歌唱，有聲氣、有腔調，皆風也。孔疏曰：「地理志云：『民有剛柔緩急，音聲不同；繫水土之風氣，故謂之風。』」此解風字義甚得之。季札聞歌齊，曰：「美哉！泱泱乎！大風也。」大風之風，亦指聲氣言，猶今云大聲大氣也。小戴禮王制云：「廣谷大川異制，民生其間者異俗。」風、俗分言，風指語言聲音，俗指衣服習行之類。合言則相通。史記謂：「詩記山川谿谷、禽獸草木、牝牡雌雄，故長於風。」此以風指各地之相異也。周人特標其西土之音曰雅，而混舉各地之方音曰風。可知風、雅所指，亦無甚大之區劃，故古人亦常以風、雅連文。鼓鐘之詩曰：「以雅以南。」呂氏春秋音初篇有云：「塗山女歌曰：『候人兮猗』，實始作爲南音，周

公、召公取風焉，以爲周南、召南。」高誘注：「南音，南方南國之音。」蓋南音卽南風也，故二南列於風始。南音可稱爲南風，雅音豈不可稱爲雅風或西風乎？故知風、雅二字所指，亦實無大別。

風、雅、頌三字之原始義訓如上述。其可以相通使用之例證，卽求之詩中亦可得。如大雅崧高之詩明有之，曰：「吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好，以贈申伯。」小雅節南山之詩亦有之，曰：「家父作誦，以究王訩。」此所謂「作誦」，猶「作頌」也。解者疑雅不可以言頌，故鄭箋節南山則曰：「作此詩而爲王誦。」毛傳崧高則曰：「作是工師之誦。」又大雅烝民之詩亦曰：「吉甫作誦，穆如清風。」箋云：「吉甫作此工歌之誦。」然工歌所誦者是詩，作誦卽是作詩，不當曰「作詩爲王誦」，亦不得曰「作是工師之誦」。誦卽指詩，誦又通頌。如左傳聽輿人之頌：「原田每每，舍其舊而新是謀。」則是刺詩亦可言頌，更何論於諫？更又何論於稱美之辭？是風、雅皆得言頌也。卽曰頌是「美盛德之形容」，則頌亦是詩之賦也。凡形容其人其事而美者可曰頌，其刺者何獨不可曰頌乎？故「誦詩」亦得曰「賦詩」也。至曰「其風肆好」，蓋言其詩之音節甚美也。故曰：「吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好。」詩指其文辭，風指其音節，皆言此誦此頌也。然則風、雅、頌三字，義訓本相通，凡詩應可兼得此風、雅、頌之名，豈不卽於詩而

有證乎？

然則詩之風、雅、頌分體，究於何而分之？曰：當分於其詩之用。蓋詩既爲王官所掌，爲當時治天下之具，則詩必有用，義居可見。頌者，用之宗廟。雅則用之朝廷。二南則鄉人用之爲「鄉樂」；后夫人用之，謂之「房中之樂」；王之燕居用之，謂之「燕樂」。名異實同。政府、鄉人、上下皆得用之，以此與雅、頌異。風、雅、頌之分，即分於其詩之用。因詩之所用之場合異，其體亦不得不異。言詩者當先求其用，而後詩三百之所以爲古代王官之學，與其所以爲周公治天下之具者，其義始顯。此義尤不可不首先鄭重指出也。

孔氏正義亦言之，曰：「風、雅、頌者，皆是施政之名。」又曰：「風、雅之詩，緣政而作。政既不同，詩亦異體。」其說甚是。惟今詩之編制，先風、次小雅、次大雅、又次乃及頌，則應屬後起。若以詩之制作言，其次第正當與今之編制相反；當先頌、次大雅、又次小雅、最後乃及風，始有當於詩三百逐次創作之順序。此義當續詳於下一節論詩之有「四始」而可見。

四　四　始

四始者，史記謂：「關雎之亂，以爲風始。鹿鳴爲小雅始。文王爲大雅始。清廟爲頌始。」此所謂四始也。章懷太子註後漢書郎顗傳亦云然。惟鄭志答張逸云：「風也、小雅也、大雅也、頌也，此四者，人君行之則興，廢之則衰；後人遂謂風之與二雅與頌，其序不相襲，故謂之四始。非有更爲風、雅、頌之始者。」鄭氏此說，似不可信，蓋是不得四始之義而強說之。惟論四始，亦當倒轉其次第，當言清廟爲頌始，文王爲大雅始，鹿鳴爲小雅始，關雎爲風始；而後始可明詩之四始之眞義。

王褒講德論有曰：「周公咏文王之德，而作清廟，建爲頌首。」班固漢書郊祀志亦曰：「周公相成王，王道大洽，制禮作樂；郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝；四海之內，各以其職來助祭。」蔡邕獨斷有曰：「清廟，洛邑既成，諸侯朝見，宗祀文王之所歌也。」而伏生尚書大傳洛誥篇言此尤明備，其言曰：「周公將作禮樂，先營洛以觀天下之心。」曰：「示之以力役猶至，況導之以禮樂乎！然後敢作禮樂，合和四海而致諸侯，以奉祀太廟之中。」又曰：「天下諸侯悉來，進受命於周而退，見文武之尸者，千七百七十三諸侯，皆莫不磬折玉音、金聲柔色。然後周公與升歌清廟而弦文武，諸侯在廟中者，伋然淵其志、和其情，愀然若復見文武之身。然後曰：『嗟子乎！此蓋吾先君文武之風也夫。』及執俎抗鼎，執刀執匕者，負廧而歌；憤

於其情，發於中而樂節文。故周人追祖文王而宗武王也。」是兩漢諸儒，固無不知清廟之頌之爲周公所作，以及周公之所以作清廟之頌之用意。尤其當西周新王初建，天下一統，周公之所爲，在當時對於四方諸侯心理影響精微之所及，而造成西周一代之盛；其創製禮樂與當時政治之關係，漢儒之學，遠有師承，大義微言，猶有在者。蓋周人以兵革得天下，而周公必以歸之於天命，又必以歸之於文德；故必謂膺天命者爲文王，乃追尊以爲周人開國得天下之始。而又揄揚其功烈德澤，製爲詩篇，播之弦誦；使四方諸侯來祀文王者，皆有以深感而默喩焉。夫而後可以漸消當時殷、周對抗敵立之宿嫌，上尊天、下尊文王，凡皆以爲天下之斯民，而後天下運於一心，而周室長治久安之基亦於是焉奠定。此非周公之聖，無克有此。而清廟爲頌始之微旨，亦必自此而可窺也。

惟頌之爲體，施於宗廟，歌於祭祀，其音節體制，亦當肅穆淸靜。朱弦疏越，一唱三歎。又嫌於揄揚歌詠之未能竭其辭，而後乃始有大雅文王之什，以彌縫其缺；此大雅之所以必繼頌而有作也。朱子曰：「正小雅，燕饗之樂；正大雅，會朝之樂，受釐陳戒之辭也。故或歡欣和說以盡羣下之情，或恭敬齊莊以發先王之德；辭氣不同，音節亦異，多周公制作時所定。」其說是也。蓋宗廟祭祀，限於禮制，辭不能盡，故又爲大雅會朝之樂以鋪陳之也。

漢書翼奉上疏曰：「周至成王，有上賢之材，因文、武之業，以周、召爲輔，有司各敬其事，在位莫非其人。天下甫二世耳，然周公猶作詩、書，深戒成王，以恐失天下。其詩則曰：『殷之未喪師，克配上帝，宜鑑于殷，駿命不易。』」此漢儒以大雅文王之詩爲周公作之證。卽如翼奉之所引，亦非周公必莫能爲此言也。

又漢書劉向疏曰：「王者必通三統，明天命所授者博，非獨一姓。孔子論詩，至於『殷士膚敏，祼將于京』，喟然歎曰：『大哉天命，善不可不傳于子孫。』是以富貴無常，不如是，則王公其何以戒愼？民萌其何以勸勉？蓋傷微子之事周，而痛殷之亡也。」今按：周公文王之詩，指陳天命之無常，使前朝殷士無所怨，使新王周臣不敢怠。而劉向顧謂孔子痛殷之亡者，蓋向自漢之宗室，恫心於漢室之將衰，懷苞桑之憂，故特言之如此。讀者可自得其意，不當因辭害旨也。

文王之詩又曰：「穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。殷士膚敏，祼將于京。厥作祼將，常服黼冔。王之藎臣，無念爾祖。無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。」蓋當時來助祭者，尙多殷之遺臣。詩曰「王之藎臣，無念爾祖」者，此輩藎臣，正是商之孫子，侯服于周者也。爾祖，卽指商之列祖列宗言。謂苟念爾祖，則當知天命之靡

常。惟當永言配命，而自求多福也。「王之藎臣」之「王」，則指成王。是此詩雖美文王，而既戒殷士，又戒時王，而正告以駿命之不易；其在當時，自非周公，又誰歟可以作此詩而爲此語者？故知此詩之必出於周公無疑也。

又國語韋昭注以文王爲兩君相見之樂。有曰：「文王、大明、緜爲兩君相見之樂者，周公欲昭其先王之德於天下。」是知當時大雅文王之詩，不必定在大祭後始歌之。凡諸侯來見天子，及兩諸侯相見，皆可歌文王。在周公制禮之意，惟欲使天下人心，尊向周室，而專以尊文王爲號召，其義豈不躍然可見乎？

小雅始鹿鳴者，鹿鳴之詩曰：「呦呦鹿鳴，食野之苹。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是將。人之好我，示我周行。」此等詩顯與大雅與頌不同，蓋屬一種交際應酬之詩也。毛傳鹿鳴之什：「鹿鳴，燕羣臣嘉賓也。四牡，勞使臣之來也。皇皇者華，君遣使臣也。常棣，燕兄弟也。伐木，燕朋友故舊也。采薇，遣戍役也。出車，勞還卒也。」凡此之類，皆因事命篇。而所謂周公之以禮治天下，蓋凡遇有事，則必爲之制禮。有禮，則必爲之作樂。有樂，則必爲之歌詩。有詩，則必爲之通情好而寓教誨焉。此周公當時創製禮樂之深旨也。其如勞使臣之來，遣使臣之往，與夫燕兄弟故舊，遣戍役，勞還卒，其事不必常有。獨燕羣臣嘉賓，乃常禮，又最盛

大，故凡此諸詩，宜以鹿鳴爲首。亦可知此諸詩之編製，亦自以鹿鳴爲首也。鹿鳴之詩，卽非作於周公，亦必周公命其同時能詩者爲之，其事亦可想見。今試設思，當時四方諸侯，既來助祭於周之宗廟，親聆清廟之頌，退而有大朝會，又親聆大雅文王之詩。於是於其離去，周天子又親加宴饗，工歌鹿鳴之詩以慰勞之。既曰：「我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。」又曰：「人之好我，示我周行。」其殷勤之厚意，好德之虛懷，豈不使來爲之賓者，各有以悅服於其中，而長使之有以盡忠竭誠於我乎？故必知鹿鳴之爲小雅始，其事乃與清廟爲頌始、文王爲大雅始之義，相通互足，而成爲一時之大政。而後周公在當時「制禮作樂」之眞義乃始顯。至於其下四牡、皇皇者華諸篇，既不必出於一手，亦不必成於一時，要皆師鹿鳴之意而繼之有作，其大體亦自可推見，誠可不必一一爲之作無證之強說也。

又按左昭十年傳：「魯始用人於亳社，臧武仲在齊聞之，曰：周公其不饗魯祭乎？周公饗義，魯無義。詩曰：『德音孔昭，示民不恌。』恌之謂甚矣。」「德音孔昭」二語見鹿鳴。魏源詩古微因謂：「臧武仲以鹿鳴爲周公述文王詩。」竊謂據此而謂臧武仲以鹿鳴爲周公詩，或之可也；謂其述文王，則殊未必信。舊說又以天保以上爲文武治內，采薇以下三篇爲治外；此皆不足深信者。有既知頌始清廟，大雅始文王，皆周公營洛邑、制禮作樂時所創製；豈有小雅鹿鳴諸詩

獨遠起文武之際之理？然則鹿鳴之作應在大雅與頌之後，又自可知。論古之事，固不必一一有據以爲之說，而其大體宜可推尋而知，如此等處是也。

周公既遇事必爲之制禮作樂焉，而婚姻乃人事之至大者，又其事通乎貴賤上下，宜不可以無禮。於是有關雎爲風始。荀子大略篇有云：「國風之好色也，傳曰：盈其欲而不愆其止，其誠可比於金石，其聲可納於宗廟。」淮南王離騷傳亦曰：「國風好色而不淫。」其實皆指關雎也。史記外戚世家亦云：「自古受命帝王，及繼體守文之君，非獨內德茂也，蓋亦有外戚之助焉。夏之興也以塗山，而桀之亡也以末喜；殷之興也以有娀，紂之殺也嬖妲己；周之興也以姜原及大任，而幽王之禽也淫於褒姒。故詩始關雎，夫婦之際，人道之大倫也。」此說風始關雎之義，甚爲明當。蓋清廟、文王，所以明天人之際，定君臣之分也。小雅鹿鳴，所以通上下之情。而風之關雎，則所以正閨房之內，立人道之大倫也。周公之所以治天下，其道可謂畢具於是矣。

漢書匡衡傳有云：「臣聞家室之道修，則天下之理得；故詩始國風。」此亦猶云詩始關雎也。故又曰：「臣聞之師曰：匹配之際，生民之始，萬福之原，婚姻之禮正，然後品物遂而天命全。孔子論詩，以關雎爲始。」匡氏此說，後世失其解，遂謂孔子定關雎爲風始。不知詩有四始，其事早定於周公，而豈待於孔子之時乎？且匡氏曰詩始關雎，亦不得牽四始爲說。故知孔子

定關雎爲風始之說不可信也。

後儒論關雎，莫善於宋儒伊川程氏。其言曰：「關雎，后妃之德，非指人言。周公作樂章以風化天下，自天子至庶人，正家之道當然。其或以爲文王詩者，言惟文王后妃，足以當此。」清儒戴震亦曰：「關雎，求賢妃也。求之不得，難之也。難之也者，重之也。周南首關雎，召南首鵲巢，明事之當然，無過於此。關雎之言夫婦，猶鹿鳴之言君臣。歌之房中燕饗，俾人知君臣夫婦之正，非指一人一事爲之也。」然後人又有謂古人絕無言周公作關雎者，魏源詩古微云：「國風不應有王朝公卿之作，但作自風人，采自周公分陝之時，定於周公作樂之日，故世說亦以關雎爲周公作。而晉時魯、韓尚存，當有所本。」竊謂魏氏此說，謂國風不應有王朝公卿之作，語實有誤；其辨詳下。至謂關雎定於周公之時，卽上引呂氏春秋亦已明言之：「周公、召公取風焉，以爲周南、召南。」此先秦舊說，豈不猶早於漢儒之有魯、韓家法乎？則縱謂關雎非周公親作，亦必是周公采之於南國之風。其所采恐亦以音節爲主，而其文字，則必有潤飾，或所特製，而建以爲風始也。

匡衡之疏又曰：「臣竊考國風之詩，周南、召南，被聖賢之化深，故篤於行而廉於色。」蓋文王之時，三分天下有其二，以服事殷。其時二南疆域已爲周有，故周公采二南之樂風以爲詩，

亦卽所以彰文王之德化也。故詩之四始，其事皆與文王之德有關：如清廟、如文王、如關雎，已顯然矣。惟鹿鳴之歌，雖不必指文王，然四方諸侯之來周而助祭者，旣是祭祀歌清廟，會朝歌文王，皆爲文王來；則宴饗而歌鹿鳴，亦足以使文王之德，洋溢淪浹於天下之人心，而不煩直歌及於文王之身矣。此尤可以見詩人之深旨也。

近代說詩者，又多以關雎爲當時民間自由戀愛之詩，直認爲是一種民間歌，此尤不足信。詩不云乎：「琴瑟友之，鐘鼓樂之。」不僅遠在西周初年，卽下値春秋之中葉，詩三百之時代將次告終之際，當時社會民間，其實際生活情況，曷嘗能有琴瑟鐘鼓之備？又如葛覃之詩，曰：「言告師氏，言告言歸。」當春秋時民間，又曷能任何一女子，而特有女師之制乎？故縱謂二南諸詩中，有采自當時之江、漢南疆者，殆亦采其聲樂與題材者爲多；其文辭，則必多由王朝諸臣之改作潤色，不得仍以當時之民歌爲說。

五　生民之什

「四始」之義旣明，請再進而論大雅生民之什。周人之有天下，實不始於文王，而周公必斷

自文王始。再上溯之，周人之遠祖，亦實不始於后稷，而周公必斷爲自后稷始。此又周公治天下之深義所寓，不可不稍加以發明。

何以謂周人之遠祖，實不始於后稷？請卽以生民之詩爲證。生民之詩有曰：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。」是后稷明有母，母曰姜嫄，是必姜姓之女來嫁於周者，是姜嫄亦明有夫。故曰：「克禋克祀，以弗無子。」此乃旣嫁未生子而求有子，故爲此禋祀也。亦豈有處女未嫁無夫，而遽求有子，遽自禋祀，以弗無子之理。故卽據詩文，自知姜嫄有夫。姜嫄有夫，卽是后稷有父也。

不僅惟是。鄭玄曰：「古者必立郊禖，玄鳥至之日，以太牢祠於郊禖，以祓除其無子之疾，而得其福。」若如鄭氏言，是當后稷未生時，已有禋祀之禮。則社會文化承演已久，生民之由來必甚遠矣。故知周之遠祖，實不始於后稷也。

詩又有之，曰：「誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訏，厥聲載路。」是后稷方生，其家應有僕妾，其隣有隘巷。有牛羊，必有牧人。有平林，必有伐木者。復有道路、池塘。生聚已甚繁，固無所謂「厥初生民」也。

自文王始。再上溯之，周人之遠祖，亦實不始於后稷，而周公必斷爲自后稷始。此又周公治天下之深義所寓，不可不稍加以發明。

何以謂周人之遠祖，實不始於后稷？請即以生民之詩爲證。生民之詩有曰：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。」是后稷明有母，母曰姜嫄，是必姜姓之女來嫁於周者，是姜嫄亦明有夫。故曰：「克禋克祀，以弗無子。」此乃既嫁未生子而求有子，故爲此禋祀也。亦豈有處女未嫁無夫，而遽求有子，遽自禋祀，以弗無子之理。故即據詩文，自知姜嫄有夫。姜嫄有夫，即是后稷有父也。

不僅惟是。鄭玄曰：「古者必立郊禖，玄鳥至之日，以太牢祠於郊禖，以祓除其無子之疾，而得其福。」若如鄭氏言，是當后稷未生時，已有禋祀之禮。則社會文化承演已久，生民之由來必甚遠矣。故知周之遠祖，實不始於后稷也。

詩又有之，曰：「誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訏，厥聲載路。」是后稷方生，其家應有僕妾，其隣有隘巷。有牛羊，必有牧人。有平林，必有伐木者。復有道路、池塘。生聚已甚繁，固無所謂「厥初生民」也。

於明堂，以配上帝。」漢書郊祀志亦云：「周公相成王，王道大洽，制禮作樂；郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。四海之內，各以其職來助祭。」此乃周公制禮作樂之最大綱領，其事已詳論在前。故知周人之祖后稷，必自周公斷之也。即謂周人之祖后稷，事在周公前，然必至於周公而其制始定。禮樂既作，其義大顯，此則據於詩而可知。故知周人以文王爲始有天下，與其以后稷爲始祖，皆一代禮樂之大關節所在，其事非周公則莫能定也。

故周頌淸廟之什有思文，其詩曰：「思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育。無此疆爾界，陳常于時夏。」蔡邕獨斷有云：「思文，祀后稷配天之所歌也。」是淸廟之後，繼之有文王，正猶思文之後，繼之有生民也。蓋后稷之德之所以克配彼天者，由其教民稼穡，使民得粒食。四海之生民，則孰不有賴於農事以爲生？而后稷乃發明此農事者，旣已因其所發明以徧養夫天下之民，故凡天下之民，亦不當復有此疆爾界之別，惟當以共陳此常功於斯夏爲務也。故依周公之說，周人之有天下，近之自文王，遠之自后稷，皆以文德，率育斯民，其德足以配天，故得膺天命而王。則苟知畏天者，自知無與周爭王之可能也。中庸又言之曰：「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」蓋人孰不有先，人孰不戴天；而周人之先，克配彼天，則宜其有天下，而天下人亦自

無不服。此周公之詩與禮，所以能深入人心，而先得夫人心之同然者。此周公之所以能以詩禮治天下，而亦周公之所以為聖人也。

六　豳詩七月

周公之遠尊后稷，猶有其重視農業、重視民生之深意存焉。此觀於周公之戒成王以毋逸而可知。請繼是再論豳詩之七月。左傳季札觀豳，曰：「其周公之東乎？」毛序：「七月，陳王業也。周公遭變故，陳后稷先公風化之所由，致王業之艱難也。」鄭箋：「周公遭變者，管、蔡流言，辟居東都。」今按：尚書金縢云：「武王既喪，管叔及其羣弟流言於國。周公曰：『我之弗辟，無以告我先王。』周公居東二年，則罪人斯得。」此直言「居東」，不言東都，蓋周公之居東，實卽居豳也。逸周書度邑解有云：「武王既封諸侯，徵九牧之君，登汾阜，望商邑而永歎。還至東周，終夜憂勞不寢。」汾卽邠，邠卽豳也。豳為公劉所居，其地實在豐、鎬踰河而東，說詳余舊著周初地理考。周公踰河而東，討三監，蓋居晉南之豳，卽武王往日所登之汾阜也。七月之詩用夏時，春秋時惟晉用夏時，此亦七月乃晉南汾域之詩之證。

今按：七月既是周公陳王業，此亦可謂屬於周公之事矣。書金縢又云：「周公居東二年，罪人斯得，于後公乃爲詩以貽王，名之曰鴟鴞。」史記魯世家亦云：「周公奉成王之命，興師東伐，遂誅管叔，殺武庚，歸報成王，乃爲詩貽王，命之曰鴟鴞。」毛序亦言：「鴟鴞，周公救亂也。成王未知周公之志，公乃爲詩以遺王，名之曰鴟鴞焉。」此皆言鴟鴞爲周公作也。又毛序：「東山，周公東征也。」朱子曰：「周公東征既歸，因作此詩以勞歸士。」序文曰：「君子之於人，序其情而閔其勞，所以說也。說以使民，民忘其死，其惟東山乎？」朱子說之曰：「詩之所言，皆其軍士之心之所願，而不敢言者。上之人乃先其未發而歌詠以勞苦之，則其歡欣感激之情爲何如哉！蓋古之勞詩皆如此，其上下之際，情志交孚，雖家人父子之相語，無以過之；此其所以維持鞏固數十百年而無一旦土崩之患也。」此謂東山之詩亦周公作也。其下破斧、伐柯、九罭、狼跋，毛傳皆曰「美周公」。然則豳詩七篇，皆當屬之周公。此殆周公作詩之最在前者，而雅、頌諸篇猶在後。太史公自敍謂：「詩三百，大抵聖賢發憤之所爲作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道。」史公此說，似不足以言詩之四始。詩之四始，皆周公所作；而周公作詩，猶有前於詩之四始者。是卽七月、鴟鴞諸篇，則眞史公之所謂其意有所鬱結，不得通其道，乃發憤而爲之也。又觀於破斧諸篇，則不僅周公能詩，卽周公之從者亦能詩。故知今詩之雅、頌，凡出周公

之時者，縱有非周公之親筆，亦必多有周公命其意，而由周公之從者爲之，則亦無異乎是周公之爲之也。

關於豳詩七篇之編製，孔疏有云：「七月陳豳公之政。鴟鴞以下不陳豳事，亦繫豳者，以七月是周公之事，既爲豳風，鴟鴞以下，亦是周公之事，尊周公使專一國，故並爲豳風也。」又曰：「鄭志張逸問，豳七月專詠周公之德，宜在雅，今在風何？答曰：『以周公專爲一國，上冠先公之業，亦爲優矣；所以在風下，次於雅前，在於雅分，周公不得專之。』逸言『詠周公之德』者，據鴟鴞以下發問也。鄭言『上冠先公之業』，謂以七月冠諸篇也。故周公之德繫先公之業，於是周公爲優矣。次之風後、雅前者，言周公德高於諸侯，事同於王政，處諸國之後，不與諸國爲倫。次之小雅之前，言其近堪爲雅，使周公專有此善也。」

孔疏此說，頗屬牽強。周公之作爲豳詩，其事尚在詩有四始之前。其時尚無雅、頌與關雎。雅、頌之與關雎，皆爲王政所係，豳詩則周公私人之事，義不當與雅、頌並列，故編者取以次頌、雅、關雎之後，自爲一部，明不與王政相關。故詩之初興，有頌有雅，有南有豳，其時則尙無國風之目。此雅、頌、南、豳之四部，皆成於周公之手，故附豳於雅、頌與南之後。若謂使周公專有一國，此乃據後說前，非當時實況也。若謂鴟鴞、東山諸體近雅，則狼跋諸詩不又近頌

乎？如是論之，豳之七詩，實兼有風、雅、頌之三體，而專以「宜在雅」爲問，亦未是也，更亦何有所謂「風後雅前」之說乎？

逮其後，詩篇愈多，曰風、曰雅、曰頌，皆已裒然成帙，而豳詩常僅七篇，不能續有所增；且於例亦不宜以此七篇之詩別爲一編；乃以改附於二南風詩之末，而稱之曰變風焉，明其本與風詩有辨也。豳詩爲變風之說，從來說經諸儒，皆無妥善之解釋；由於說詩者皆就詩三百已成定編之後說之，不悟在未臻三百首以前，詩之編製，亦有變動。而豳詩之列於風末，目爲變風者，則必在詩之編集有所變動之際，並不自初卽然，亦不當在詩三百已成定編之後；則事雖無證，理猶可推也。

詩之始有編定，必先頌、次大雅、次小雅、又次二南，而以豳詩七篇附其後。後有十五國風，又經改編，而先南後豳，循而未改。諸國之風，乃皆以列入於南後豳前，而復顚倒雅、頌，轉列風後，於是豳詩遂若特次於小雅之前矣。鄭氏說豳之所以在風下而次雅前者，其說雖出於漢儒，而亦豈可信守乎？

其次有一問題當附帶論及者，厥爲豳分風、雅、頌之說。周官春官之籥章有云：「中春晝擊土鼓，歈豳詩以逆暑，中秋夜迎寒亦如之。凡國祈年于田祖，歈豳雅擊土鼓以樂田畯。國祭蜡，

則龡豳頌，擊土鼓以息老物。」乃有所謂豳雅、豳頌之稱，而後儒莫知其何指。鄭康成郎以七月一詩分屬風、雅、頌爲三節，後儒多疑之，謂其決不可信。惟宋翔鳳辨之，曰：「迎寒暑則宜風，故謂之豳詩；祈年則宜雅，故謂之豳雅；息老物則宜頌，故謂之豳頌。鄭君於詩中各取其類以明之，非分某章爲雅、某章爲頌也。」胡承珙亦曰：「細繹註意，蓋篇章於每祭皆歌七月全詩，而取義各異。」宋、胡之說，殆爲得之。竊謂風、雅、頌之分，本分於其詩之用。周公爲七月，其事尙在有風、雅、頌之前；故七月一詩，在周公創作之時，本無當屬於風、雅、頌任何一體之意。而後人特樂用此詩，亦因此詩既爲周公之作，而周人重農，上自天子，下迄民間，於農事既有種種之禮節，七月之詩，乃遇事而用之；其爲用之廣，今雖無可一一確指，然猶可想像。周官縱出戰國晚年，然豳雅、豳頌之說，疑亦有其來歷，不得以後世失傳，遂擯之於不論不議之列也。

朱子詩集傳論此云：「豳雅、豳頌，未見其篇章之所在，故鄭氏三分七月之詩以當之；其道情思者爲風，正禮節者爲雅，樂成功者爲頌。然一篇之詩，首尾相應，乃剟取其一節而偏用之，恐無此理。或疑本有是詩而亡之，或又疑但以七月全篇，隨事而變其音節，以爲風、或雅、與頌，則於理爲通，而事亦可行。如又不然，則雅、頌之中，凡爲農事而作者，皆可冠以豳號；其

說具於大田、良耜諸篇，讀者擇焉可也。」今按：朱子以楚茨諸詩爲豳之雅，噫嘻諸詩爲豳之頌。此諸詩雖言田事，固未見有豳稱，實難依據。然朱子說經如此等處，備列異說，不加論定，存疑待考，實最可法。周官籥章之文，如鄭君之徧通齊、魯、韓、毛四家，於此亦僅能推測說之，豈有後人去古愈遠，而轉可必得一定說者。正爲定說之不可必得，而後參酌眾說，擇一而從，此亦後人說經所宜有。且朱子之說，可謂已導宋、胡之先路矣。乃皮錫瑞氏經學通論，拘守今文家法，輕蔑周官，謂此等皆無裨經義，其眞僞是非，可以不論；治經者當先掃除一切單文孤證疑似之文，則心力不分，而經義易晰。此若言之成理，然又何知其無裨經義而一切置之乎？故此終非說經之正途也。

朱子所謂「隨事而變其音節」云云，孫詒讓周禮正義又申說之，云：「風、雅、頌以體異，而入樂則以聲異。此經云吹豳詩者，謂以豳之土音爲聲，卽其本聲也。吹豳雅者，謂以王畿之正音爲聲。吹豳頌者，謂以宮廟大樂之音爲聲。其聲雖殊，而爲七月之詩則一也。」今按：詩之入樂，風、雅、頌之爲聲必異，此亦無可疑者。惟周官此章云籥章「掌土鼓豳籥」。小戴禮明堂位有曰：「土鼓蕢桴葦籥，伊耆氏之樂。」馬瑞辰曰：「籥章以掌籥爲專司，故首言豳籥。蓋籥後世始用竹，伊耆氏止以葦爲之，豳籥卽葦籥也。不曰葦而曰豳，蓋豳人習之。」馬氏此說殆是。

此蓋豳人習俗，以土鼓葦籥祈年，周公居豳，觀其俗而有感，作爲七月之詩，而仍以土鼓葦籥入樂也。此豳樂之所爲異於雅，而與二南同列於風詩也。其後雖迎寒暑、祈年、息老物皆歌七月，若有類於風、雅、頌之各有其用，然同是土鼓葦籥，則其音終近於豳人之土風，並不能如西周之雅、頌。孫氏之說，疑未是也。

抑猶有說者：周官明曰豳詩、豳雅、豳頌，固未言豳風也。蓋豳詩之成，其時最早，猶在風、雅、頌分體之前。自有四始，詩分雅、頌、南、豳，前三者皆屬於王室，惟豳詩則爲周公之事，故以附之雅、頌、南之後，其時宜不名爲豳風。至其附編於國風之後，事益後起。凡此均已詳論於前。然則周官作者或謂豳詩體近雅、頌，故遇其用近雅者稱豳雅，用近頌則稱豳頌；而其本稱則僅曰豳詩，固未呼之曰豳風也。此亦近似臆測無證，姑述所疑以備一說。因其與討論詩之分體與編製有關，故不憚姑此詳說之也。

七　詩之正變

繼此請言詩之美刺正變。漢書禮樂志有云：「昔殷、周之雅、頌，乃上本有娀、姜嫄，卨、

稷始生，玄王、公劉、古公、太伯、王季、姜女、太任、太姒之德，乃及成湯、文、武受命，武丁、成、康、宣王中興，下及輔佐阿衡、周、召、太公、申伯、召虎、仲山甫之屬，君臣男女，有功德者，靡不褒揚功德。既信美矣，褒揚之聲，盈乎天地之間，是以光名著於當世，遺譽垂于無窮也。」蓋詩之體，起於美頌先德；詩之用，等於國之有史；故西周之有詩，乃西周一代治平之具、政教之典。班氏之說，可謂深得其旨矣。惜班氏不知詩起於西周，雅、頌創自周公，而兼殷、周並言之，則昧失古詩之眞相。太史公史記則曰：「天下稱頌周公，言其能論歌文、武之德，達太王、王季、文王之思慮。」以此較之班氏，遠爲允愜矣。

由於上說，美者詩之正，刺者詩之變，無可疑者。惟亦有美頌之詩，而亦列於變，如變小雅有美宣王中興之詩之類是也。竊謂詩之正變，若就詩體言，則美者其正，而刺者其變；然就詩之年代先後言，則凡詩之在前者皆正，而繼起在後者皆變。詩之先起，本爲頌美先德，故美者詩之正也。及其後，時移世易，詩之所爲作者變，而刺多於頌，故曰詩之變。而雖其時頌美之詩，亦列變中也。故所謂詩之正變者，乃指詩之產生及其編製之年代先後言。凡西周成、康以前之詩皆正，其時則有美無刺；厲、宣以下繼起之詩皆謂之變，其時則刺多於美云爾。鄭氏詩譜序云：「孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之變風、變雅。」是亦謂變風、變雅起於懿王

以後也。惟謂孔子錄之，則疑未盡然。然又有可說者，豳風七篇有關周公之詩，其年代於詩三百篇中當屬最前，而亦列於變；此又當別說，而其說已詳於前。蓋此七篇本附四始之後，其後詩之編定旣有正有變，故遂並豳詩而目之爲變。是亦由其編定在後而得此變稱也。

且不僅詩之產生先有美、後有刺，卽說詩者亦然。其先莫不言此詩爲頌美，而繼起說者又多稱此詩爲諷刺。同一詩也，而謂之美、謂之刺，此又說詩者之變也。如齊、魯、韓三家，莫不以關雎、鹿鳴爲怨刺之詩是已。不僅惟是，左傳吳季札觀於魯，爲之歌小雅，曰：「美哉！思而不貳，怨而不怒，其周德之衰乎！猶有先王之遺民焉。」若左傳所載季札之言可信，是在孔子前，已多以怨刺言詩矣，卽季札亦然，又何待於後起齊、魯、韓諸儒之說詩而始然乎？故淮南氾論訓亦曰：「王道缺而詩作，周室廢、禮義壞而春秋作；詩、春秋，學之美者也，皆衰世之造也。」此皆以衰世之意說詩之證也。太史公亦謂：「仁義陵遲，鹿鳴刺焉。」王符潛夫論有曰：「忽養賢而鹿鳴思。」夫同一鹿鳴之詩，當西周之初歌之，則人懷周德，見其好賢而能養；自衰世歌之，則因詩反以生怨，見前王能養賢，而今不然。卽如關雎亦然，在西周盛世歌之，則以彰德化之美；自衰亂之世歌之，豈不徒以刺今之不然乎？故太史公又謂：「周道缺，詩人本之衽席，關雎作也。」故知三家說鹿鳴、關雎爲怨刺，義無不當。惟若拘於家法，必謂鹿鳴、關雎有刺無美，

疑其皆屬衰世晚出之詩，而懷疑及於詩有四始之大義，則所失實遠耳。

抑又有說者：如小雅小旻之什，多臣子自傷不偶，各寫遭際，各抒胸懷，此固未必是刺，而要之是詩之變。又如都人士、桑扈兩什，其間已盡多風體。此亦見文章之變，關乎氣運，即此可見小雅之益變而爲風；而風詩之後起，亦於此而可知矣。

請繼此論變風。夫詩之初興，有頌、有雅、有南，南亦謂之風，於是而有四始，如是而已。雅、頌既無所謂正變，風亦無所謂正變也。自豳之七詩列於南後，雅有正變，而豳亦目之爲變風焉。然風有正變，猶無國風之稱也。顧亭林日知錄謂：「南、豳、雅、頌爲四詩，而列國之風附焉，此詩之本序也。」顧氏又謂二南、豳、大小雅、周頌，皆西周之詩，其餘十二國風，則東周之詩也。顧氏以南、豳、雅、頌爲四詩，固失之；然其論十二國風後起，則甚是。蓋諸國有詩，其事皆在後。其先列國本無詩，則烏得有國風之目乎？俟諸國有詩，乃有國風之目，以附於二南，遂謂二南亦國名，此又失之。國風既後起，故其詩雖各有美刺，亦皆列爲變風也。

八　詩三百完成之三時期

故今詩三百首之完成，當可分爲三期。第一期當西周之初年，其詩大體創自周公。其時雖已有風、雅、頌三體，而風僅二南，其地位遠較雅、頌爲次，故可謂是詩之「雅、頌時期」。此時期卽止於成王之末，故曰「成、康沒而頌聲寢」也。成、康以後，因無頌，因亦無雅；蓋雅、頌本相與以爲用，皆所以爲治平之具，政教之本；今治平已衰，政教已熄，故成、康以後，歷昭、穆、共、懿、孝、夷之世皆無詩也。其第二期在厲、宣、幽之世，此當謂之「變雅時期」。其時已無頌，而繼大小雅而作者，皆列爲變雅。蓋詩本主於頌美，而今乃兼美刺，故謂之變也。豳詩之在西周初期，當附於南、雅、頌之末，至是乃改隸於二南而目爲變風焉，此殆因有變雅，故乃謂之變風也。其第三期起自平王東遷，列國各有詩，此時期可謂之「國風時期」，亦可謂之「變風時期」。至是則不僅無頌，而二雅亦全滅，而風詩亦變。至於益變而有商、魯之頌，其實則猶之同時列國之風之變而已爾。而居然亦稱頌，則誠矣見王政之已熄也。

抑余於變風、變雅猶有說。毛傳國風序有云：「一國之事繫一人之本謂之風，言天下之事、形四方之風謂之雅。」孔疏云：「一人者，作詩之人。其作詩者，道己一人之心耳。要所言一人之心，乃是一國之心。詩人覽一國之意以爲己心，故一國之事繫此一人使言之也。但所言者，直是諸侯之政行風化於一國，故謂之風，以其狹故也。言天下之事，亦謂一人言之。詩人總天下之

心，四方風俗，以爲己意，而詠歌王政；故作詩道說天下之事，發見四方之風，所言者乃是天子之政施齊正於天下，故謂之雅，以其廣故也。」今按：朱子曰：「頌用之宗廟，雅用之朝廷，風用之於鄉人及房中之樂。」又曰：「正小雅，燕饗之樂，正大雅，會朝之樂，多周公制作時所定。」其說是矣。然朱子之說，可以說詩之正，未足以說詩之變也。如毛氏之說，則正所以說詩之變，而亦未足以說詩之正。當周公之制作，爲王政之用而有詩，則未有所謂詩人也。逮於詩之變而詩人作焉。彼詩人者，因前之有詩而承襲爲之，在彼特有感而發，不必爲王政之用而作也。故謂之雅者，其實不必爲朝廷之用。謂之風，亦不必爲鄉人與房中之樂。後之說詩者，乃因此詩人之作意，而加以分別，謂其所言繫乎一國，故屬之風；繫乎天下，故屬之雅。此顯與周公制禮作樂時之有詩，事大不同；故謂之變風、變雅爾。而風與雅之變，其間尙有辨。蓋當厲、宣、幽之時，未嘗無諸侯君卿大夫之作者，以其詩之猶統於王朝，故謂之爲變雅。至於東遷以後，縱亦有周室王朝之作者，以其詩之分散在列國，而不復有所統，故雖王國之詩亦同謂之變風也。淮南王有曰：「國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂，若離騷者，可謂兼之矣。」蓋屈子之作離騷，正是所謂詩人一人之作，故以繼變小雅與國風爲說也。至於周公之作爲雅、頌，與詩之有四始，此乃一代新王之大政大禮，而豈可與後代詩人一人之作同類而說之乎！此又詩之有正、變所分之大

義所關，而惜乎前人尚未有能發此義者。則以前儒說詩，多不注意於分別詩之制作時期，而常包舉全詩三百首，認爲一體而並說之故也。

九　詩亡而後春秋作

詩三百演變完成之時序既明，而後「詩亡而春秋作」之義亦可得而言。孟子曰：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。」此孟子以孔子繼周公也。蓋周公之創爲雅、頌，乃一代王者之大典，所以爲治平之具、政教之本；而孔子之作春秋，其義猶是也。然則孟子之所謂詩亡，乃指雅、頌言也。趙岐注以「頌聲不作」爲亡，朱注以「黍離降爲國風而雅亡」爲亡。如余上之所論，雅、頌本相與爲用，則趙、朱之說，其義仍可相通。鄭氏詩譜則曰：「於是王室之尊與諸侯無異，其詩不能復雅，故貶之謂之王國之變風。」陸德明謂：「平王東遷，政遂微弱，詩不能復雅，下列稱風。」孔穎達謂：「王爵雖在，政教纔行於畿內，化之所及，與諸侯相似。風、雅繫政廣狹，王爵雖尊，猶以政狹入風。」凡此數說，言雅之變而爲風，皆辭旨明晰。若王政能推及於諸侯，是王朝之詩能雅矣。若王政不下逮，僅與諸侯相似，則雖王朝之詩，亦謂之風，故曰不

能雅也。孟子之所謂詩亡，卽指雅亡言。使詩猶能雅，卽是王政尚存，孔子何得作春秋以自居於王者之事乎？故知朱子之注，遠承前儒，確不可破。其他諸說紛紛，必以風、雅全亡爲詩亡，謂當至陳靈株林之詩始得謂詩亡者，斯斷乎其不足信矣。蓋厲、宣、幽之有變雅，王迹雖衰，猶未全熄也。至於國風之興，則王迹已全熄，雖亦有詩，而詩之作意已大變，故不得不謂之詩亡也。公羊傳說春秋功德云：「撥亂世反諸正，莫近於春秋。」反諸正，卽謂反之詩之雅、頌之正耳。故周公之詩興於治平，孔子之春秋興於衰亂。時代不同，所以爲著作者亦不同，實則相反而相成。此古人言「詩亡而春秋作」之大義。周、孔之所以爲後儒所並尊，亦由此也。

顧亭林日知錄又云：「二南、豳、雅、頌皆西周之詩，至於幽王而止。十二國風則東周之詩。王者之迹熄指詩亡，西周之詩亡也。詩亡而列國之事迹不可得見，於是晉乘、楚檮杌、魯春秋作焉。是之謂詩亡然後春秋作也。」竊謂顧氏之說甚精，而語有未晰。當西周時，不僅列國無詩，卽王室亦不見有史。周之有史，殆在宣王之後。其先則雅、頌卽一代之史也。周之既東，不僅列國有詩，並亦有史。然時移勢易，列國之詩，與西周之詩不同。顧氏謂詩亡而列國之事迹不可得見，正見國風之不能與小雅相比例也。孔子曰：「如有用我者，我其爲東周乎。」其作春秋，亦曰「其事齊桓、晉文」。孔子以史繼詩之深旨，顧氏獨發之，而惜乎其言之若有未盡。蓋

春秋王者之事，正因其遠承西周之雅、頌。後儒不能明其義，而專注意於孔子作春秋與夫詩亡之年代，故乃以株林說詩亡，則甚矣其爲淺見矣。

一〇　采詩與刪詩

繼此又當辨者，則所謂采詩之官之說是也。夫苟有采詩之官，其所采，宜以屬於列國之風者爲多。顧何以於西周之初，其時王政方隆；下及厲、宣、幽之世，王政雖不如前，而固天下一統，其政尚在，未盡墜地；當時采詩之官，所爲何事，何以十二國風之詩，乃盡在東遷之後乎？且周之既東，若猶有采詩之官，采此各國之詩，則所謂「貶之謂王國之變風」者，又是何人所貶？豈有王朝猶能采詩於列國，而顧自貶王朝之詩以下儕於列國之風之事？此皆無義可通也。

故知當詩之初興，其時風詩僅有二南，未嘗有諸國之風也。至於二南之或名風，抑僅名南，此非問題所在，可不論。鄭氏注周禮有云：「風言聖賢治道之遺化。」孫詒讓曰：「周初止有正風，故專據聖賢遺化說之，是亦謂周初本未有諸國之風也。」其時既無諸國之風，亦可知王朝本無采詩之官矣。逮於厲、宣、幽之世，而有變雅之作，其時則豳詩遂列於變風。然其時之所謂

風，亦僅二南與豳，未有諸國風詩也。因無諸國風詩，故知其時王朝，亦仍未有采詩之官。既在西周時，王朝未有采詩之官，豈有東遷以後，王政不行，而顧乃有此官之設置乎？此又大可疑者。

小戴禮王制有云：「天子五年一巡守，命太師陳詩以觀民風。」此若爲太師有采詩之實矣。然其所言詩，主於風，不及雅、頌。而詩之興起，明明雅、頌在先；在西周之初，可謂二南與豳之外尚無風；則此太師所陳，最多可謂是各地之歌謠，決非如今詩三百中之詩篇。抑且王制作於漢儒，巡守之制既不可信，謂於巡守所至而太師陳詩，其說之不可信，亦不待辨矣。

主古有采詩之官者，又或據左傳襄十四年師曠對晉侯之說爲證。師曠曰：「史爲書，瞽爲詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言，庶人謗。故夏書曰：『遒人以木鐸徇於路，官師相規，工執藝事以諫。』」然左傳此文殊可疑：在師曠時，果有此夏書否？一可疑也。遒人以木鐸徇路，果卽爲采詩之官否？二可疑也。采詩之官，若果遠起夏時，則夏、殷二代之詩，何以全無存者？三可疑也。且師曠明謂「瞽爲詩，士傳言，庶人謗」，是詩在太師，不在民間。師曠之引夏書，亦只謂遒人以木鐸行路所采，乃士庶人之謗言。如是說之，尚可與厲王監謗、子產不毀鄉校諸說相通，又烏得以采詩與木鐸徇路相附會乎？

且左氏此文亦實與周語厲王監謗篇相類似。周語召公之言曰：「天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻典，史獻書，師箴，瞍賦，矇誦，百工諫，庶人傳語。」以較左氏之文，似爲妥愜。蓋瞽之所獻，乃爲樂典；而詩則必獻自公卿列士。太師非作詩之人，更無論於庶人。晉語亦有之，范文子曰：「使工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨妖祥於涇，考百事於朝，問謗譽於路。」韋昭曰：「列，位也，謂公卿至於列士。」是亦謂獻詩者乃在位之公卿列士。工卽矇瞍，僅能誦前世已有之篇。市有傳言，路有謗譽，亦不謂詩之所興，卽在市路民間也。則根據左氏內外傳之語，當時詩在上，不在下，豈不明白可證乎？而王制之說，所謂「太師陳詩觀風」者，益見其爲晚世歧出之言，不足信矣。

抑且王制陳詩觀風之說，亦不如左昭二十一年所載泠州鳩「天子省風以作樂」之說爲較可據。泠州鳩之言曰：「夫樂，天子之職也。夫音，樂之輿也。而鐘，音之器也。天子省風以作樂，器以鍾之，輿以行之。」蓋古者詩與樂皆掌於王官，皆在上，不在下，皆所以爲一王治平之具。卽如泠州鳩之言，其義亦可見。晉語師曠亦言之，曰：「夫樂以開山川之風，以耀德於廣遠。風德以廣之，風山川以遠之，風物以聽之，修詩以詠之，修禮以節之。」師曠此語，可以說明二南之所以爲風之義。據師曠之語，亦知關雎非民間詩；而所謂「鐘鼓樂之」者，非民間之禮。而二南

之所以列爲風詩，與雅、頌並尊，關雎之爲詩之四始，其義皆可由師曠語推而明之。決非當西周之初，其時已有采詩之官。方王室巡守，至於南疆，太師遂采南國之詩如關雎之類而陳之，以爲王者觀風之助；如王制之所云。其爲後起之說，可不辨而明矣。

采詩之官之說既可疑，而孔子刪詩之說亦自見其不可信。崔述考信錄有云：「國風自二南、豳以外，多衰世之音。小雅大半作於宣、幽之世，夷王以前寥寥無幾。果每君皆有詩，孔子不應盡刪其盛而獨存其衰。且武丁以前之頌，豈遂不如周；而六百年之風、雅，豈無一二可取；孔子何爲而盡刪之？」據崔氏說，亦可見詩起於西周，雅、頌乃周公首創，殷商之世尚未有詩。而今詩三百，顯分三時期。孔子若刪詩，不應如此刪法，使某一期獨存，而某一期全刪。故崔氏又曰：「孔子原無刪詩之事。古者風尙簡質，作者本不多，又以竹寫之，其傳不廣，故世愈遠則詩愈少。孔子所得，止有此數。」此可謂允愜之推想也。

既無采詩之官，又無刪詩之事，今詩三百首，又是誰爲之編集而保存之？竊謂詩本以入樂，故太師樂官卽是掌詩之人。當春秋時，列國各有樂師，彼輩固當保存西周王室傳統以來之雅、頌。而當時列國競造新詩，播之弦歌，亦必互相傳遞，一如列國史官之各自傳遞其本國大事之例。故詩之結集，卽結集於此輩樂師之手。吳季札觀樂於魯，卽觀於魯之太師。孔子自衛返魯而

樂正，亦即就於魯之太師而有以正之也。孫詒讓周禮正義卷四十五大師下有云：「國語魯語云：『昔正考父校商之名頌十二篇於周太師，以那爲首。』漢書食貨志云：『孟春之月，行人振木鐸徇於路以采詩；獻之太師，比其音律，以聞於天子。』則凡錄詩入樂，通掌於太師。」其言是矣。惟行人采詩之說爲不可信。隋書經籍志有云：「幽、厲板蕩，怨刺並興，其後王澤竭而詩亡，魯太師摯次而錄之。」此說宜有所承。惟太師摯之所錄，不僅王澤之雅詩，亦有列國之風篇，則隋志猶嫌未盡耳。

至論風詩之興衰，方周之東遷，迄於春秋初期，此際似列國風詩驟盛，稍下即不振。故齊風終於襄公，唐風終於獻公，桓、文創霸，而齊、晉已不復有詩。而列國卿大夫聘問宴饗賦詩之風則方盛。及孔子之生，賦詩之風亦將衰。此皆觀於左氏之記載而可知。故今詩三百之結集，當早在季札觀樂時已大定。方其成編之時，列國風詩正盛行，而西周雅、頌已不復爲時人所重視，故太師編詩，亦以國風居首，而雅、頌轉隨其後也。

一一　魯頌商頌及十二國風

若以上所窺測，粗有當於當時之情勢，則繼此可以推論者，首爲魯、宋之無風。蓋魯爲周公之後，周之東遷，而有「周禮盡在於魯」之說；亦有謂成王以周公有大勳勞於天下，故賜伯禽以天子之禮樂者。故知西周雅、頌舊什，惟魯獨備。而魯人僭泰，漫加使用，如「三家者以雍徹」之類是也。孔子謂「自衛返魯而後樂正，雅、頌各得其所」者，乃謂考正西周雅、頌原所使用之傳統與其來歷。非謂雅、頌已不復存，亦非謂雅、頌已不復用，更非謂本無雅、頌之名，由孔子而始定其名。正爲禮樂自諸侯出，魯之君卿大夫使用雅、頌謬亂失其所，故孔子考而正之。後人失其解，乃謂孔子未正樂之前，雅、頌必多失次。而何以左傳載季札觀樂在孔子正樂前，而十五國風、雅、頌皆秩然不紊。周禮春官大師疏引鄭衆左氏春秋注有云：「孔子自衛反魯，在哀公十一年。當此時，雅、頌未定，而云爲歌大小雅、頌者，傳家據已定錄之。」又詩譜序疏引襄二十九年左傳服虔注有云：「哀公十一年，孔子自衛反魯，然後樂正，雅、頌各得其所。距此六十二歲。當時雅、頌未定，而云爲之歌小雅、大雅、頌者，傳家據已定錄之。」凡此皆不識孔子正樂之義，故乃爲此曲說。然正惟魯人常樂行用西周雅、頌舊什，故獨不造爲新詩。今國風無魯，顧有魯頌，亦此故也。方玉潤詩經原始云：「魯頌駉實近雅，有駜、泮水則兼風，閟宮且開漢賦之先，是詩變爲騷，騷變爲賦之漸。」是知稱頌者特其名，論其詩體，固不掩其隨氣運而轉變之大

體，終亦無可異於當時列國之風詩也。

魯之外有宋，宋爲殷後，其國人常有與周代興之意。今詩魯頌之後有商頌，三家詩謂是正考父美宋襄公，殆是也。當時魯、宋兩國皆無風，而顧皆有頌，蓋魯自居爲周後，當襲西周舊統；宋自負爲商後，當與周爲代興；故皆模倣西周王室作爲頌美之詩，而獨不見有風詩也。若謂國風皆起民間，則何以魯、宋民間無詩？又復無說可通矣。清代如魏源、皮錫瑞之徒，乃以當時今文學家之成見，謂兩頌之先魯後殷，正猶春秋之新周故宋，謂詩之三頌有春秋「存三統」之義；則尤曲說之曲說，不足辨。而猶存其說於此，特以見自來說詩者之多妄，警學者不可不愼擇也。

至於列國諸風之次第，自來亦多歧說。今姑引孔穎達正義之說而試加以闡述。孔氏之言曰：「周、召，風之正經，固當爲首。自衛以下十有餘國，編次先後，舊無明說。蓋邶、鄘、衛土地既廣，詩又早作，故以爲變風之首。平王東遷，王爵猶存，不可過後於諸侯，故次衛。鄭桓、武夾輔平王，故次王。齊則異姓諸侯，又以太公之後，國土仍大，故次鄭。魏國雖小，經虞舜之舊封，有夏禹之遺化，故次齊。唐者，叔虞之後，故次魏。秦爲強國，故次唐。陳以三恪之尊，國無令主，故次秦。檜、曹則國小而君奢，民勞而政僻，次之於末。豳者周公之事，次於眾國之後，非諸國之例。」竊謂國風之次第，首二南而殿豳，說已詳前。其他十二國，依孔疏次第，可

分衛、王、鄭爲一類，齊一類，魏、唐、秦爲又一類，陳一類，檜、曹爲又一類。何以說之？蓋邶、鄘、衛承自殷之故都，其地文物，當西周之初，殆較豐、鎬尤勝，武王封其弟康叔。大雅蕩之什有抑，乃衛武公自儆之詩。小雅甫田之什有賓之初筵，亦衛武公詩。楚語左史倚相有曰：「衛武公倚几有誦訓之諫，宴居有師工之誦。」又曰：「史不失書，矇不失誦。」則衛之有詩，胎息自西周，與雅、頌舊什，最有淵源，故列以爲國風之始也。以王次衛，則以周之東遷，政教雖微，要之乃西周正統所垂也。以鄭次王者，周之東遷，晉、鄭焉依，鄭之於王爲最親，其地密邇東都，其遷國也晚，亦尙有西周之遺緒焉。故當春秋初葉，國風開始，王人以外，衛、鄭最居前列。如衛人賦碩人，許穆夫人賦載馳，鄭人賦清人，其事皆備載於左傳。故衛、王、鄭之風合爲一類也。

齊者，泱泱大國，表東海，又太公之後，於周最爲懿親，染周之風教亦深，爲又一類。魏、唐皆周初封國，其地近豳，周公曾居之，豳風所肇，必有影響。秦有岐、豐之地，西周舊聲，猶有留存焉者，與魏、唐當爲又一類。左傳記春秋列國卿大夫賦詩，始見於魯僖二十三年，晉公子重耳在秦賦河水，秦伯賦六月；秦、晉兩國染濡於詩教之有素，此可徵矣。若據晉語：秦伯賦采菽，公子賦黍苗，秦伯又賦鳩飛，然後公子賦河水，秦伯賦六月；較之左氏所載，益見美富。可

知當時秦、晉賦詩，其事照映於一世，傳誦於後代，故爲秉筆之士所樂於稱道記述也。而秦風又皆國君之事，無閭巷之風；黃鳥之詠，明見於左傳。此皆秦人浸淫於西周詩教之證。餘則檜滅於鄭，曹近於衞，檜、曹猶鄭、衞之附庸也。凡此諸邦，苟其有詩，其言皆雅言，其樂亦雅樂也。此皆西周雅、頌之遺聲，支流與裔，生於一本，實亦無以見其有所大相異。故余謂風亦猶雅，無大區別也。

十二國風中，惟陳較特出。陳乃舜後，列於三恪，似與周之文教，稍見濶隔，不能如上舉衞、王諸風關係之密切。漢書地理志：「周武王封舜後嬀滿於陳，是爲胡公，妻以元女大姬。婦人尊貴，好祭祀，用史巫，故其俗巫鬼。陳詩曰：『坎其擊鼓，宛丘之下。無冬無夏，値其鷺羽。』又曰：『東門之枌，宛丘之栩，子仲之子，婆娑其下。』此其風也。」鄭氏詩譜亦謂大姬好巫覡歌舞，民俗化之。昔人譏其說，謂文王后妃之德，化及南國；大姬親孫女，乃開陳地數百年儌習乎！因怪朱子喜闢漢儒，而於此獨加信用。竊謂蓋陳俗自如此，而說詩者妄以歸之大姬也。蓋陳在南方，其民信巫鬼，好戶外歌舞，多詠男女之事；與二南地望，分繫淮、漢，以較河域諸夏，其風俗自爲相近。昔周公之所以特取於二南之歌以爲風詩者，正以其民俗好音樂、擅歌舞，多男女情悅之辭，故采取以爲鄉樂之用。此十二國風中之陳，論其淵源，獨與二南最爲親

接。又下乃有屈原之楚辭，其地望亦與二南爲近。鄭樵謂江、漢之間，二南之地，詩之所起在此。屈、宋多生江、漢，其說是也，余別有楚辭地理考詳論之。今試尙論當時之風俗才性，西人所長在實際之政教，而文學風情，則得於南方之啟瀹者爲多。故十二國風中有陳，其事顯爲突出。其所詠固是南方之風土習俗，至其雅化而有詩，則或是由大姬之故。至於其他諸國無詩，則以其被受西周之文教本不深，固不爲王朝采詩之官足迹所未到也。

本此推論，知十二國風，其輕靈者遠承二南，莊重者遙師雅、頌，皆自西周一脈相傳而下。惟其由頌而雅、而風，乃遞降而愈下、而益分。國風之作者，殆甚多仍是列國之卿大夫，薰陶於西周之文教傳統者猶深，其詩之創作與流行，仍多在上不在下；實不如朱子所想像，謂其多來自民間也。

然則十二國風何不即止於陳，而顧以檜與曹承其後？竊謂宋儒之說於此或有可取。朱子詩集傳引程子曰：「易剝之爲卦，諸陽消剝已盡，獨有上九一爻尙存，如碩大之果不見食，將有復生之理。陽無可盡，變於上則生於下。詩匪風、下泉，所以居變風之終也。」又引陳傅良之言曰：「檜亡東周之始，曹亡春秋之終，聖人於變風之極，係之以思治之詩，以示循環之理，以言亂之可治，變之可正也。」竊意檜之風凡四篇，終以匪風，其詩曰：「誰將西歸，懷之好音。」蓋傷

王室之不復西也。此與王風首黍離，蓋皆閔周室之顛覆也。曹風亦四篇，終以下泉，其詩曰：「愾我寤歎，念彼周京。」又曰：「四國有王，郇伯勞之。」此亦言王室之陵夷，而並傷霸業之不振也。蓋王室之東，所以有國風；而霸業之不振，斯國風亦將熄。宋儒以亂極思治說之，殆非無理。今雖不知究是何人定此十二國風之次序，要之以檜、曹匪風、下泉之詩終，則宜非無意而然。而觀於匪風、下泉之詩，亦可見風詩之多出於當時列國君卿大夫士之手，仍多與當時政事有關。固不當謂風詩乃小夫賤隸、婦人女子之言，如鄭樵氏之說。而近人又輕以民間歌辭說之，則更見其無當也。

一二　詩序

繼此乃可論詩序之可信與不可信。夫四家說詩，已各不同，毛氏一家之序，豈可盡信？然亦有不可盡棄不信者。蓋詩必出於有關係而作，此大體可信者。惟年遠代湮，每一詩必求其關係之云何，則難免於盡信。朱子詩集傳一意擺脫毛序，亦所謂「齊固失之，楚亦未得」也。馬端臨非之，其說曰：「書序可廢，而詩序不可廢。雅、頌之序可廢，而十五國風之序不可廢。蓋風之為

體，比興之辭多於敍述，風諭之意浮於指斥。有反復詠歎，聯章累句，而無一言敍作之之意者。黍離之序，以爲閔周室宮廟之顚覆，而其詩語不過慨歎禾黍之苗穗而已；此詩之不言所作，而賴序以明者也。今以文公詩傳考之，其指以爲男女淫佚奔誘而自作詩以序其事者，凡二十有四。如桑中、東門之墠、溱洧、東方之日、東門之池、東門之楊、月出，序以爲刺淫，而文公以爲淫者所自作。如靜女、木瓜、采葛、丘中有麻、將仲子、遵大路、有女同車、山有扶蘇、蘀兮、狡童、褰裳、丰、風雨、子衿、揚之水、出其東門、野有蔓草，序本別指他事，而文公亦以爲淫者所自作。孔子曰：『思無邪。』如文公之說，則雖詩辭之正者，亦必以邪視之。如木瓜，序以爲美齊桓，采葛爲懼讒，遵大路、風雨爲思君子，褰裳爲思見正，子衿爲刺學校廢，揚之水爲閔無臣，而文公俱指爲淫奔、謔浪、要約、贈答之辭。左傳載列國聘享賦詩，固多斷章取義，然其大不倫者，亦以來譏誚。如鄭伯有賦鶉之奔奔，楚令尹子圍賦大明，及穆叔不拜肆夏，寧武子不拜彤弓之類是也。然鄭伯如晉，子展賦將仲子。鄭伯享趙孟，子太叔賦野有蔓草。鄭六卿餞韓宣子，子齹賦野有蔓草，子太叔賦褰裳，子游賦風雨，子旗賦有女同車，子柳賦蘀兮。此六詩，皆文公所斥以爲淫奔之人所作，然賦之者見善於叔向、趙武、韓起，不聞被譏。乃知鄭、衛之詩，未嘗不施於燕享；而此六詩之旨意訓詁，不當如文公之說也。」

今按：馬氏之說，事證明晰，殆難否認。方玉潤詩經原始，謂：「鄭風大抵皆君臣、朋友、師弟子、夫婦互相思慕之辭。其類淫詩者，僅將仲子及溱洧兩篇。然將仲子乃寓言，非眞情；即使其眞，亦爲貞女謝男之辭。溱洧則刺淫，非淫者自作。」又曰：「邶詩皆忠臣、智士、孝子、良朋、棄婦、義弟之所爲，中間淫亂之詩，僅靜女、新臺二篇，又刺淫之作，非淫奔者比。」又曰：「衞詩十篇，無一淫者。」今按：史記樂書云：「雅、頌之音理而民正，鄭、衞之曲動而心淫。」雅、頌、鄭、衞淫正之辨，其來久矣。論語不云乎：「放鄭聲，鄭聲淫。」然不當疑鄭風乃淫詩，並以爲即淫者所自作。惟論語載孔子說詩：「豈不爾思，室是遠爾。」而曰：「不思而已矣，夫何遠之有。」此實千古說詩之最得詩人意趣者。所以曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」若如馬氏意，必謂三百首詩無一句一字不出於正思，此亦恐非孔子之本意。而朱子必斷以爲淫詩，又斷以爲女悅男之言，則其誤顯然，誠宜如馬氏之譏。蓋朱子之誤，亦誤於相傳采詩之官之說而來。而於孔疏所謂「詩人覽一國之意以爲己心，故一國之事繫此一人使言之」，如此曉暢正大之說，反蔑棄而不用；此誠大賢用心亦復有失，不能復爲之諱也。

然則詩三百，徹頭徹尾皆成於當時之貴族階層。先在中央王室，流衍而及於列國君卿大夫之手。又其詩多於當時之政治場合中有其實際之應用。雖因於世運之隆汚，政局之治亂，而其詩之

內容與風格，有不免隨之而爲變者；然要之詩之與政，雙方有其不可分離之關係。故詩三百在當時，被目爲王官之學；其傳及後世，被列爲五經之一；其主要意義乃在此。此則無論如何，所不當漫忽或否認之一重要事實也。

一三　孔門之詩教

詩之與政，旣有如此密切之關係，故在當時，政治之情勢變，而詩之內容及其使用之途徑與方式亦隨而變。此爲周代歷史上一至明顯之事實。下逮春秋中葉，政治情勢已與西周初年詩方興時大不同；而詩之爲變之途徑，亦不得不窮；而其時則詩三百之結集亦告完成，詩之發展遂以停止。此下儒家崛起，孔門教學以詩、書爲兩大要典。然孔子論詩，實亦多非詩初興時周公創作之本義所在。孔子雖甚重禮樂，極推周公，然周公在西周初年制禮作樂時之情勢，至孔子時已全不存在。故孔子雖言「自衛反魯而樂正，雅、頌各得其所」，然孔子亦隨於時宜，固不見有主張恢復周公時雅、頌使用之眞實意想。僅曰：「誦詩三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲。」如是而已。是孔子之於詩，其備見於論語者，亦僅就春秋中期以下之實際情

況，求其當時普通可行用者而言。至於西周初葉，周公創爲雅、頌之一番特殊情勢與特殊意義，轉不見孔子對之特有所闡述。惟孔子平時則必稱道及此，故使後儒有所承述，此就前引漢儒之說而可證。而孔子論詩之主要用意則已不在此。論語編者記孔子之言，亦以有關於孔子之一家言爲主。若孔子述古之語，則轉付闕如。豈有孔子平日教其弟子，乃盡於論語所見云云，而更無一語及於古史陳迹之闡釋乎？故知後來如莊周之徒，譏評孔門設教，乃謂其僅「知先王之陳迹，而不知其所以迹」，其說亦荒唐而不實也。

論語記孔子教其子伯魚，亦僅曰：「不學詩，無以言。」又曰：「不爲周南、召南，猶正牆面而立。」可見孔子論詩，與周公之創作雅、頌，用意已遠有距離。毋寧孔子之於詩，重視其對於私人道德心性之修養，乃更重於其在政治上之實際使用。故曰：「小子何莫學夫詩，詩可以興、可以觀、可以羣、可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」又曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」又曰：「詩三百，一言以蔽之曰：思無邪。」又曰：「關雎樂而不淫，哀而不傷。」凡孔門論詩要旨，畢具於此矣。故詩至於孔門，遂成爲教育工具，而非政治工具。至少其教育的意義與價值更超於政治的意義與價值之上。此一變遷，亦論詩者所不可不知也。

至於就文學立場論詩，其事更遠起在後。即如屈原之創爲離騷，其動機亦起於政治。屈原之

有作，乃一本於其忠君愛國之心之誠之有所不得已，猶不失小雅怨刺遺風。在屈子心中，亦何嘗自居如後世一文人，既不得意於政，乃求以文自見乎？純文學觀念之興起，其事遠在後。故謂詩經乃一文學總集，此仍屬後世人觀念，古人決無此想法也。

然詩經終不失爲中國最早一部文學書，不僅在文學史上有其不可否認之地位，抑且詩經本身之文學價值，亦將永不磨滅，永受後人之崇重；則因詩三百，本都是一種甚深美之文學作品也。惟周公運使此種深美之文學作品於政治，孔子又轉用之於教育，遂使後人不敢僅以文學目詩經。抑且循此以下，縱使其被認爲乃一項極精美之文學作品，亦必仍求其能與政教有關，亦必仍求其能對政教有用。此一要求，遂成爲此下中國文學史上一傳統觀念。而此項觀念，則正是汲源於詩三百。知乎此，則無怪詩經之永爲後代文人所仰慕師法，而奉以爲歷久不祧之文學鼻祖矣。

一四　賦比興

今欲進而探求詩經之文學價值，則請就詩之賦、比、興三義而試略加闡述之。賦比興之說，亦始見於周官，周官以風、賦、比、興、雅、頌爲六詩。毛傳本之，曰：「詩有六義焉，一曰

風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌。」孔穎達正義云：「風雅頌者，詩篇之異體；賦比興者，詩文之異辭。賦比興是詩之所用，風雅頌是詩之成形。用彼三事，成此三事，故同稱爲義。」又曰：「六義次第如此者，以詩之四始，以風爲先，風之所用，以賦比興爲之辭。故於風之下卽次賦比興，然後次以雅、頌。雅、頌亦以賦比興爲之。旣見賦比興於風之下，明雅、頌亦同之。」後人同遵其說，成伯璵毛詩指說云：「賦比興是詩人制作之情，風雅頌是詩人所歌之用。」卽猶孔疏之說也。

至論賦、比、興三者之辨，鄭氏曰：「賦之言鋪，直鋪陳今之政教善惡。比，見今之失，不敢斥言，取比類以言之。興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。」孔氏云：「比云見今之失，取比類以言之，謂刺詩之比也。興云見今之美，取善事以勸之，謂美詩之興也。其實美刺俱有比興。」又曰：「詩皆用之於樂，言之者無罪。賦則直陳其事。於比興云不敢斥言，嫌於媚諛者，據其辭不指斥，若有嫌懼之意。其實作文之體，理自當然，非有所嫌懼也。」

今按：周官言六詩，毛傳言六義，甚滋後儒聚訟，今惟當一本孔氏正義之說以爲定。蓋詩自分風、雅、頌三體，而詩人之用辭以達其作詩之旨意，則又可分賦、比、興三類以爲說也。詩之初興，惟有雅、頌，體本近史；自今言之，此卽中國古代一種史詩也。欲知西周一代之史迹，惟

有求之西周一代之詩篇，詩卽史也。故知詩體本宜以賦爲主，而時亦兼用比興者，孔氏曰：「作文之體理自當爾」，此言精美，可謂妙達詩人之意矣。蓋詩人之不僅直敍其事，而必以比興達之，此乃一種文學上之要求；而詩三百之所以得成其爲中國古代最深美之文學作品者，亦正爲其能用比興以遣辭。故孔氏謂作文之體理自當爾，乃彌見其涵義深允也。成伯璵云：「賦比興是詩人制作之情，風雅頌是詩人所歌之用。」蓋必有得於詩人制作之情，乃始可以悟及於「作文之體理自當爾」之深意也。

詩爲中國遠古文學之鼻祖，其妙在能用比興；而此後中國文學繼起之妙者，亦莫不善用比興；此義後人發揮之者甚多。卽如朱子楚辭集注亦曰：「楚人之詞，其寓情草木，託意男女，以極游觀之適者，變風之流也。其敍事陳情，感今懷古，以不忘乎君臣之義者，變雅之類也。其語祀神歌舞之盛，則幾乎頌，而其變也又有甚焉。其爲賦，則如騷經首章之云也。比則香草器物之類也。興則託物興詞，初不取義，如九歌沅芷澧蘭，以興思公子而未敢言之屬也。」朱子指陳楚辭之繼承詩經，正在其善用比興，可謂妙得文心矣。繼此以往，唐詩宋詞，苟其得臻於中國文學之上乘，得列爲中國文學之正宗者，幾乎無不善用比興，幾乎無不妙得詩三百所用比興之深情密旨；此事知者已多，可無論矣。抑且不僅於韻文爲然，卽就中國此下之散文史論，凡散文作品之

獲成爲文學正宗與上乘者，亦莫不用比興。舉其例尤顯著者，如莊周寓言，其外貌近賦，其內情亦比興也。朱子所謂「幾乎頌而其變又有甚焉」者，惟莊周之書最能躋此境界。蓋周書之寓言，其體則史，其用則詩，其辭若賦之直鋪，而其意則莫非比興之別有所指也。

循莊周之書而上推之，卽孔子論語，其文情之妙者，亦莫不用比興。卽如「歲寒然後知松柏之後凋」；「子在川上，曰：逝者如斯夫，不捨晝夜」；此亦用比興，故皆有詩意。讀者循此求之，論語遺辭之善用比興處，實有不勝枚舉者。凡此後中國散文，其獲臻於上乘之作，爲人視奉爲文章正宗者，實亦莫不有詩意，亦莫非由於善用比興而獲躋此境界也。

鄭氏言比興，誤在於每詩言之，如指某詩爲賦、某詩爲比是也。如此則將見詩之爲興者特少。鄭氏似不知賦比興之用法，卽在詩句中亦隨處可見，當逐句說之，不必定舉詩之一首而總說之也。每一詩中，苟其不用比興，則幾乎不能成詩，亦可謂凡詩則莫不有比興。蓋每一詩皆賦也，不僅敍事是賦，言志亦是賦。而每詩於其所賦中，則莫不用比興。此孔疏所謂「作文之體理自當爾」，所以爲特出之卓見也。

昔人曾舉詩三百中最妙者，謂莫如「昔我往矣，楊柳依依，今我來思，雨雪霏霏」之句。此兩句顯然是賦，然亦用比興。楊柳之依依，雨雪之霏霏，則莫非借以比興征人之心情也。抑且往

則楊柳依依，來而雨雪霏霏，一往一來，風景懸隔，時光不留，歲月變異，則亦莫非比興征人之心情也。若作詩者僅以直鋪之賦言之，何不曰：「昔我之往，時在初春，今我之來，已居深冬」乎？然如此而情味索然矣。故無往而不見有比興者，詩也。又何可強作三分以爲說乎？

至論比、興二者之分別，昔人亦多爭議。朱子曰：「詩中說興處多近比，如關雎、麟趾皆是興而兼比，然雖近比，其體卻只是興。」蓋朱子之意，謂若逐句看之，則「關關雎鳩」是比，「麟之趾」亦是比。若通其詩之全篇觀之，則又是興也。今按：淮南子：「關雎興于鳥而君子美之，取其雌雄之不乘居也。鹿鳴興於獸而君子大之，取其得食而相呼也。」此與朱子說可相通。而宋儒胡致堂極稱河南李仲蒙之說，謂其分賦比興三義最善。其言曰：「敍物以言情謂之賦，情盡物也。索物以託情謂之比，情附物者也。觸物以起情謂之興，物動情者也。故物有剛柔緩急榮悴得失之不齊，則詩人之情性亦各有所寓。非先辨乎物，則不足以考情性。情性可考，然後可以明禮義而觀乎詩矣。」竊謂此說尤可貴者，乃在不失中國傳統以性情說詩之要旨。可與上引成伯璵說謂賦比興是「詩人制作之情」者相發明。亦正以詩人之作，可以得人性情之眞之正，故周公創以用之於政治，孔子轉以用之於教育，而皆收莫大之效也。

然詩人之言性情，不直白言之，而必託於物、起於物而言之者，此中尤有深義。竊謂詩三百

之善用比興，正見中國古人性情之溫柔敦厚。凡後人所謂萬物一體、天人相應、民胞物與諸觀念，爲儒家所鄭重闡發者，其實在古詩人之比興中，早已透露其端倪矣。故中庸曰：「鳶飛戾天，魚躍于淵，君子之道察乎天地。」此見人心廣大，俯仰皆是。詩情卽哲理之所本，人心卽天意之所在。論語孔子曰：「知者樂水，仁者樂山。」此已明白開示藝術與道德，人文與自然最高合一之妙趣矣。下至佛家禪宗亦云：「青青翠竹，鬱鬱黃花，盡見佛性。」是亦此種心情之一脈相承而來者。而在古代思想中，道家有莊周，儒家有易，其所陳精義，尤多從觀物比興來。故知詩三百之多用比興，正見中國人心智中蘊此妙趣，有其甚深之根柢。故凡周情孔思，見爲深切之至而又自然之至者，凡其所陳，亦可謂皆從觀物比興來。故比興之義之在詩，抑不僅在詩，實當十分重視，尙不止如孔穎達所謂「作文之體理自當爾」而已也。

故賦比興三者，實不僅是作詩之方法，而乃詩人本領之根源所在也。此三者中，尤以興爲要。古人云：「登高能賦，乃爲大夫。」蓋登高必當有所興，有所興，自當卽所興以爲比而賦之。周官六詩之說，本不可爲典要，其說殆自孔子言「詩可以興，可以觀」而來。蓋觀於物，始有興。詩人有作，皆觀於物而起興，而讀詩者又因於詩人之所觀所賦而別有所興焉；此詩教之所以爲深至也。易大傳又有云：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸

之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」易傳雖言哲理，然此實一種詩人之心智性情也。「類萬物之情」者卽比，而「通神明之德」者則興也。學於詩而能觀能興，此詩之啟發人之性靈者所以為深至；而孔子之言，所以尤為抉發詩三百之最精義之深處所在。故詩之在六籍中，不僅與書、禮通，亦復與易、春秋相通。後世集部，宜乎難超其範圍耳。

一五　淫奔詩與民間詩

既明於詩之賦比興之義，則朱子以國風鄭、衛之詩為多男女淫奔之辭，並謂此等淫奔之辭，多不出於男子之口，而出於女子之口者，其誤自不待辨。蓋朱子誤以比興為直鋪之賦，則宜其有此疑也。皮錫瑞詩經通論論此極允愜，其言曰：「朱子以詩之六義說楚辭，以託意男女為變風之流，沅芷澧蘭，思公子而未敢言為興。其於楚辭之託男女近於褻狎而不莊者，未嘗以男女淫邪解之，何獨於風詩之託男女近於褻狎而不莊者，必盡以男女淫邪解之乎？後世詩人得風人之遺者，非止楚辭。漢唐諸家近於比興者，陳沆詩比興箋已發明之。初唐四子託於男女者，何景明明月篇

序已顯白之。古詩如傅毅孤竹、張衡同聲、繁欽同情、曹植美女，雖未知其於君臣朋友何所寄託，要之必非實言男女。唐詩如張籍『君知妾有夫』一篇，乃在幕中卻李師道聘作，託於節婦而非節婦。朱慶餘『洞房昨夜停紅燭一』篇，乃登第後謝薦舉作，託於新嫁娘而非新嫁娘。卽如李商隱之無題，韓偓之香匳，解者亦以爲感慨身世，非言閨房。以及唐、宋詩餘，溫飛卿之菩薩蠻，感士不遇。韋莊之菩薩蠻，留蜀思唐。馮延巳之蝶戀花，忠愛纏綿。歐陽修之蝶戀花爲韓、范作，張惠言詞選已明釋之。此皆詞近閨房，實非男女；言在此而意在彼，可謂之接迹風人者。不疑此而反疑風人，豈非不知類乎？」

皮氏此論，可謂深允。呂氏春秋晉人欲攻鄭，令叔向聘焉。子產爲之詩曰：「子惠思我，褰裳涉洧。子不我思，豈無他士。」左昭十六年，餞韓宣子，子太叔賦褰裳，宣子曰：「起在此，敢勤子至於他人。」褰裳之詩，未必果是子產作。然比興之義，明白如此，又寧可必信朱子之所謂乃淫女之語其所私乎？惟皮氏又引漢書食貨志，謂；「男女有不得其所者，因相與歌詠，各言其傷。春秋之月，羣居者將散，行人振木鐸徇于路以采詩，獻之大師，比其音律，以聞于天子。」又引何休公羊解詁，曰：「男女有所怨恨，相從而歌，飢者歌其食，勞者歌其事。男年六十，女年五十，無子者，官衣食之，使之民間求詩。鄉移於邑，邑移於國，國以聞之天子。」因謂據此

二說，則國風實有民間男女之作。采詩之說，已辨在前。班、何晚在東京之世，益出左傳、王制後甚遠。彼自以漢之樂府采自民間而移以說國風，其誤不煩再辨。今皮氏謂作者爲民間男女，而其怨刺者不必皆男女淫邪之事，則又是另一種勉強游移之說，仍不可以不辨也。

蓋二南之與豳，其成詩遠在詩經結集之第一期。今所收二南之詩共二十五篇，其間容有采自江漢南國之民間歌謠，而由西周王朝卿士製爲詩篇播之弦樂者；其時亦容可有采詩之事，而非遽有采詩之官之制度之設立。至於其他十二國風，其詩篇多半已入春秋，晚在詩經結集之第三期。即謂西周一代曾有采詩之官之制度，下逮平王東遷，此項制度殆已不復存在。其時則王朝之尊嚴已失，斷不能再有「以聞于天子」之約束存在。故知班、何之說，出之傳說想像，未可據以爲在當時實有此制度也。

且縱退而言之，即謂十二國風中，其詩亦有出自民間者，此亦當下至於當時「士」之一階層而止。當春秋時，列國均已有士階層之興起，此一階層實是上附於卿大夫貴族階層，而非下屬於民間庶人階層者。今詩之編集，既明稱之曰國風，顯與民間歌謠有別，故謂此等詩篇，縱有出之當時士階層之手，亦不得便謂出自民間；況其所歌詠，本不爲男女淫邪之事，而別有其所怨刺乎！故知近人盛稱鄭樵、朱熹，必以後起民間文學觀念說詩，實多見其扞格而難通也。

然則詩經三百首，雖其結集時期有不同，雖國風起於春秋，其性質與西周初年之雅、頌有別，要之同爲出於其時王朝與列國卿大夫之手，最下當止於士之一階層；要之爲當時社會上層之產物，與當時政府有關，不得以民間歌謠與近人所謂平民文學之觀念相比附；此則斷斷然者。尙論中國文學史之起源，此一特殊之點，尤當深切注意，不可忽也。

今再證之於左傳，如僖二十八年，聽輿人之誦曰：「原田每每，舍其舊而新是謀。」襄三十年，輿人誦之曰：「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之，孰殺子產，吾其與之。」及三年，又誦之曰：「我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之；子產而死，誰其嗣之。」此皆出輿人，傳文僅稱曰誦，不言賦詩也。又如宣二年，城者謳曰：「睅其目，皤其腹，棄甲而復。于思于思，棄甲復來。」襄十七年，築者謳曰：「澤門之晳，與興我役；邑中之黔，實慰我心。」此則僅稱謳，亦不言賦詩。此卽前引孔穎達所謂謳歌與詩詠之辨也。又如隱元年，公入而賦，「大隧之中，其樂也融融。」姜出而賦，「大隧之外，其樂也泄泄。」僖五年，退而賦曰：「狐裘尨茸，一國三公，吾誰適從。」此則明出乎君后卿臣當時貴族階級之口，然傳文亦僅稱曰賦，不遽以爲所賦之是詩。必如衛人賦碩人，鄭人賦淸人之例，其所賦乃始列入今詩三百首之列。而如上引輿人之誦，城築人之謳，與夫鄭伯母子與晉士蔿之所賦，雖見於傳文，固未嘗得入詩三百之列。又

旁證之於國語，晉語有優施之歌，又惠公時有輿人之誦，又有國人之誦，當時又有童謠，如「檿弧箕服，丙之晨，鸜鴒來巢」；其辭皆備載於內外傳，然皆不目爲詩，不入於詩三百之數。縱使其辭亦復經人之潤飾，然在當時不以入於詩列，則其事顯然。論詩者試就此思之，自知當時所得目之爲詩者，固自有其繩尺、標準，不得逕與里巷歌謠，甚至男女淫奔，隨口吟呼，一概而等視之。此又不可不爲之鄭重辨別也。

一六　中國文學史上之雅俗問題

何以於此必鄭重而辨別之，蓋又連帶涉及另一問題，此卽以下中國文學史上極有影響之所謂雅俗問題是也。劉向說苑：「鄂君汎舟於新波之中，榜枻越人擁楫而歌。歌辭曰：『濫兮抃草，濫予昌枑，澤予昌州，州餛州焉乎，秦胥胥縵予乎，昭澶秦踰，滲惿隨河湖。』鄂君曰：『吾不知越歌，子試爲我楚說之。』於是乃召越譯，乃楚說之，曰：『今夕何夕兮，搴中洲流。今日何日兮，得與王子同舟。蒙羞被好兮，不訾詬恥。心幾頑而不絕兮，知得王子。山有木兮木有枝，心說君兮君不知。』於是鄂君乃揄脩袂，行而擁之，舉繡被而覆之。」說苑此一故事，厥爲中國

文學史上所謂雅俗問題一最基本、最適切之說明。方西周初興，封建一統的新王朝雖創立，而因疆境之遼濶，其各地方言，紛歧隔絕之情狀，殆難想像。所賴以爲當時政教統一之助者，惟文字之力爲大。而周公又憑藉於滲透以音樂歌唱而爲文字之傳播。故西周初年詩之爲用，不論在當時政治上，乃至在此下中國文化歷史上，其影響所及，皆遠較其同時存在之書之功用爲尤深宏而廣大。故縱謂中國五經，其影響後世最大者，當首推詩經，此語亦決不爲過。惟既謂之詩，則自當與謳歌有分別，上引孔穎達疏已言之。即就關雎二南言，江、漢之區，固可謂是中國古代詩篇之最先發源地區、或活躍地區，然周、召之取風焉以爲二南之詩者，固不僅采其聲歌，尤必改鑄其文辭。今傳二南二十五篇，或部分酌取南人之歌意，或部分全襲南人之歌句；然至少必經一番文字雅譯工夫，然後乃能獲得當時全國各地之普遍共喻，而後始具有文學的價值。此則一經思索，即可想像得之。故今人所謂民間歌、或俗文學等新觀念，在近人論文學，固不妨高抬其聲價，以爲惟此乃爲文學之眞源。然如說苑所舉，此榜枻越人之擁楫而歌，歌辭縱妙，苟非越譯而楚說之，試問又何能入鄂君之心，而獲其共喻耶？實則如「今夕何夕」云云，所謂楚說之者，已是一種雅譯；不僅楚人喻之，即凡屬雅歌詩所傳播之區域，亦無不喻。即如屈原楚辭，雖篇中多用楚語，其實亦已雅化，故能成爲中國文學史上之一偉大作品。若使西周以來數百年間，楚人不被雅

化，仍以俗謳自閉，則屈原之所爲，亦僅以楚人作楚歌，亦將如此榜枻越人然。土音俗謳，終限於地方性，決不能廣播及於他方，更何論傳之後世之久遠。詩三百之產生，距今已踰兩千五百年乃至三千年之久，然使近代一初中小學生，粗識文字，此三百首中爲彼所能曉喻者，殆亦不少。如云：「一日不見，如三秋兮。」如云：「有子七人，莫慰母心。」如云：「日之夕兮，牛羊下來。」如云：「碩鼠碩鼠，毋食我黍。」一部詩經中，此類不勝枚舉；豈非如今一小學生，只略識文字，一經指點，便可瞭然乎？此三百首詩句之所以能平易明白如此，則正爲有文字之雅化；而仍滋今人之誤會，乃謂此皆當時之民歌耳，此皆當時流行各地之一套通俗歌辭耳；不悟若不經文字雅化工夫，各地民歌，即限於各地之地方性，何能臻此平易明白！說苑所舉越人之歌，正是一好例。乃近人妄謂此等詩句，即是古人之白話詩。若果如此，爾雅一書便可不作，揚子雲方言之類，盡屬無聊。各地白話，便已是文學上乘，而文字雅化，轉成縛障。苟稍治中國文學與中國史者，豈肯承認此說乎？

即在中國之古代，語言文字，早已分途；語言附着於土俗，文字方臻於大雅。文學作品，則必仗雅化之文字爲媒介、爲工具，斷無即憑語言可以直接成爲文學之事。如必謂古詩即當時之社會民歌，民間俗曲，則如「關關雎鳩，在河之洲」，此一「洲」字，究是文字，抑語言乎？縱謂

此洲字乃本當時南國土語，然在後世，此一土語，亦久已失傳，故毛氏之傳曰：「水中可居者曰洲。」此見在漢時，苟說水中可居，則人人共喻；若只說一洲字，則未必人人能曉，因此必煩爲之作注。又如「蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所茇」，鄭箋云：「茇，草舍也。」此一「茇」字，又豈歌者之土語乎？抑詩人之用字乎？詩三百，推此類以求之，其性質亦居可見。又若謂：今時無此語，即此文字已死，已死之文字，即不當再入文學。然則凡求成爲文學作品者，豈必皆人人共喻，不須有注而後可乎？則試問今人若再爲此二詩，此「在河之洲」、「召伯所茇」二語，又當如何改作？若肯經此烹鍊，便知苟不雅化，即難成語。即中國今日之語言，亦已久經文字雅化之陶洗而來也。又且古人土語，豈出口盡爲四言，整齊劃一，如「關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑」之類乎？又豈古人文字技能之訓練，教育程度之普及，遠勝後代，而謂此十二國風皆采自民間誰何男女直心出口之所歌乎？故知詩經之得爲中國文學史上之不祧遠祖，永爲後人所尊奉，斷不可不認必有一番文字雅化之工夫。而近人偏欲以俗文學、白話詩說之，一涉雅字，便感蹙額病心，深滋不樂。此後有所謂新文學者我不知，若抱此態度而研治中國已往之文學史，我見其必扞格而難通；即開始對此三百首詩，亦便見其將無法可通也。

在中國亦非無俗文學。惟俗文學之在中國，其發展則較遲，較後起。此乃由於中國文字之獨

特性，及中國立國形態與其歷史傳統之獨特性，而使中國文學之發展，亦有其獨特之途徑。抑且中國之有俗文學，在其開始之際，卽已孕育於極濃厚之雅文學傳統之內，而多吸收有雅文學之舊產。故在中國，乃由雅文學而發展出俗文學者；乃以雅文學爲淵源，而以俗文學爲分流；乃以雅文學爲根幹，而以俗文學爲枝條者。換言之，在中國後起之方言白話中，早已浸染有不少之雅言成分爲其主要之骨幹。由文學史之發展言，乃非由白話形成爲文言，實乃由文言而形成爲白話者。不論今日中國各地之白話，其中包孕有極多之文言成分；卽就宋、元時代之白話文學言，其中豈非早已包孕有許多自古相傳之文言成分乎！由此言之，則在中國文學史上，不僅文言先起，白話晚出；而且文言文學易於推廣，因亦易於持久，而白話文學則終以限於地域而轉易死亡。故近人讀宋、元白話作品，反覺艱深難曉，轉不如讀古詩三百首之更易瞭解。此豈非關於雅俗得失一至易曉瞭之明證乎？

一七　中國文學上之原始特點

中國文學史上此一特徵苟已把握，則知詩經三百首，大體乃成於當時之貴族上層，卽少數獲

有文字教育修養者之手。此即荀子所謂：「越人安越，楚人安楚，君子安雅。」謂之楚人、越人者，指民間言。謂之君子，則指上層貴族士大夫言。而文學必經雅化，必出於上層貴族士大夫君子之手，其事易見，自無可疑。而詩三百之所以終爲古代王官之學，與實際政治結有不解緣之來歷，亦可不煩辨難而論定。中國古代學術，自王官學轉而爲百家言。故此詩經三百首亦自周公之以政治意義爲主者，轉變至於孔子，而遂成爲以教育意義爲主。此一演變，亦本篇特所發揮。竊謂一經指出，事亦易明，可不煩更有所申述也。

然則中國文學開始，乃由一種實際社會應用之需要而來，乃必與當時之政治教化有關聯。此一傳統，影響及於後來文學之繼起，因此中國文學史上之純文學觀念乃出現特遲。抑且文學正統，必以有關人羣、有關政教、有關實際應用與事效者爲主；因此凡屬如神話、小說、戲劇之類，在中國文學史上均屬後起，且均不被目爲文學之正統。此乃研治中國文學史者所必須注意之大綱領、大節目，此乃不爭之事實。抑且不獨文學爲然，即藝術與音樂亦莫不然，甚至如哲學思想乃亦復然；一切興起，皆與民生實用相關。此乃我中華民族歷史文化體系如此，固非文學一項爲獨然也。故凡研治文學史者，必聯屬於此民族之全史而研治之，必聯屬於此民族文化之全體系，必於瞭解此民族之全史進程及其文化之全體系所關而研治之。必求能着眼於此民族全史之文

化大體系之特有貌相與其特有精神，乃可把握此民族之個性與特點，而後對於其全部文學史過程乃能有眞知灼見，以確實發揮其獨特內在之眞相。而豈捃摭其他民族之不同進展，皮毛比附，或爲出主入奴之偏見，以輕肆譏彈者之所能勝任乎？

然則詩三百雖爲中國人歷古以來所傳誦，雖自古迄今經學諸儒以及詩文詞曲諸大家，對此三百首之探討發掘，已甚精卓；論其著述，汗牛不能載，充棟不能盡；而繼今以往，因於新觀點、而生新問題，賡續鑽研，實大有餘地可容。本篇所陳，亦僅爲之作一種發凡起例而已。粗疏忽略，未精未盡處，則敬以俟諸來者。區區之意，固非於近人論詩，好尋瑕釁而多此指摘也。

（此稿成於民國四十九年，刊載於是年八月新亞學報五卷一期。）

西周書文體辨

一

今文尚書周書二十篇，大體皆史官記言之作，偶亦有記事、記言錯雜相承者，要以記言為主。故歷古相傳，皆言「事為春秋，言為尚書」。大體言之，似古代史體，記言發展在前，記事發展較後，而所謂記言者，亦僅摘要記述當時某人對某事所言之大旨。似乎在史官載筆者之心中，尚未有如後世綴文造論之意想，必將所記之言，修翦鎔鑄，前後貫串，獨立為篇，自成一文，必曰如是為誥，如是為誓，體裁各別。而其先固不如是，記言則僅是記言。此乃古人之樸，文運未興，篇章之觀念，胥有待於後起。則在當時人觀念中，尚無有所謂「文」，更不論有所謂「史」也。

因此尚書記言，多更端別起。雖前後之間，亦自有條貫，然往往將一番話，分作幾段說。若以後世文章家目光繩之，實未成爲一篇獨立完整之文章也。

即如牧誓，若用後世文章家所謂誓文之體製觀念懸測之，應是武王軍於牧野，臨戰誓眾，而特寫此一篇誓師文，或宣言書。而牧誓本文實不如此。開首云：「時甲子昧爽，王朝至於商郊牧野，乃誓。」此數語屬記事，非誓文。下乃曰：「王左杖黃鉞，右秉白旄以麾，曰：『逖矣西土之人。』」至此六字，似爲誓師文之開場白，此下則應爲誓師之全文，而牧誓本文顧不然。承之曰「王曰嗟」云云，又繼之以「王曰」云云，此顯是當時記者摘要記錄武王當時誓師之言，而分作兩段記錄之，並非有意就武王所說，而特爲綴成一篇誓師文告也。

故讀尚書牧誓者，當知此乃當時史官對武王牧野誓師之一篇記載，而所記則言爲主，事爲副，並非武王在牧野誓師，先製一篇誓師文而由史官錄存之，亦非由史臣於事後代擬此一篇誓師文。此辨極關重要，必明於此，乃可以討論古代官史之體製也。

其次請言金縢。武王有疾，周公欲以身代。開首云：「既克商，二年，王有疾」，乃敍其事之緣起。「史乃册祝曰」云云，記周公告神之辭。下自「乃卜三龜」至「王翼日乃瘳」，乃記卜吉及武王疾瘳。下自「武王既喪」以下，記周公避流言居東，及成王迎歸之事。則此篇雖以周公

有册祝之辭藏於金縢之匱而名篇，然其體製固仍是當時史官之一篇記載。雖篇中記事、記言錯雜相仍，而要以記言爲主。然亦非專限於記錄周公此一篇祝文。此則古史體製如是，不當以後人之觀念爲衡量者。

今考書序云：「周公作金縢」，此說已大誤。孫星衍尚書今古文注疏乃謂：「此篇經文當止於『王翼日乃瘳』，或史臣附記其事，亦止於『王亦未敢誚公』也。其『秋大熟』以下，考之書序，有成王告周公作薄姑，則是其逸文；後人見其詞有『以啟金縢之書』，乃以屬於金縢耳。」孫氏此說，實陷於以後代人情事與後代人作文著史之觀念逆測前代。不知當西周初年，固尚無如後世某人特作某文之觀念與風習也。僅於詩或偶有作者姓名之傳述，如本篇言「公乃爲詩以貽王，名之曰鴟鴞」是也。於書則絕無作者主名可以確指。當時史臣記言，亦僅以記言爲主，仍非有作爲一文之觀念存其心中。故知謂周公作金縢、成王作薄姑者，皆誤也。魏源詩古微乃曰：「正風正雅，皆惟召公媿周公，無他人之什，矧周頌乎？故召公以後無頌。」此魏氏謂雅、頌皆作於周、召二公也。今不論其言信否，要之詩、書爲體不同，詩可以有作者之主名，而書則無之，此所當分別而論也。

其次言大誥。周公東征，大誥天下，然此亦非一篇完整之誥文，故開首以「王若曰」發端，

下文連用「王曰」凡三次，則仍是與牧誓同例，亦是史官撮要記錄當時此一番言辭而又分作幾段敍述之。雖題曰大誥，並非一篇誥文，猶之題曰牧誓，亦非一篇誓文也。

其次言康誥。開首「惟三月，哉生魄」云云，述緣起也。「王若曰」以下，乃爲誥辭。然此文「王若曰」一節，繼之以「王曰嗚呼」凡四節，又繼之以「王曰」凡五節，又連用「王曰嗚呼」凡兩節，又繼之以「王若曰」一節結尾。若以後世文章家體製觀念繩律之，則此篇仍只是一種記言之體，仍非一篇誥文。而所謂記言，亦仍是分段記錄，將一番話分成幾段寫，並非有意將別人話代爲融鑄成篇，如後世記言者之所爲也。

又次言酒誥。此篇以「王若曰」發端，下文連用「王曰」凡四次。則仍與康誥同例。

又次言梓材。魏源書古微論之曰：「此篇上半，爲君戒臣之詞，篇末又爲臣誥君之語，首尾不屬。」因謂：「康誥、酒誥、梓材三篇同序，且伏生大傳以梓材爲命伯禽之書，則康誥篇首，乃三篇之總序，故言「洪大誥治」，非專誥康叔一人也。「今王惟曰」以下，遂以告諸侯者轉告於成王，此乃通康誥、酒誥三篇而總結之，與康誥敍首相爲終始。「是時，成王立於上，康叔、伯禽拜於下，周公立於旁，五服諸侯環而觀聽者千百計，周公誥康叔、伯禽，而普告侯、甸、男邦、采、衛，且幷誥成王，而當日『洪大誥治』之誼始著。」魏氏此說，根據伏生尚書大傳，推

闡發揮，情景逼眞。若其言而信，則西周書乃出當時史臣記言，附以記事，正可資以爲證矣。

又次言召誥。開首「惟二月既望，越六日乙未」云云，記事述緣起。下文「太保入錫周公，曰：拜手稽首」云云，爲誥辭之發端。而此下「嗚呼皇天上帝」以下，乃屢用「嗚呼」引端。最後又曰「拜手稽首曰」云云，則全篇仍是一種當時史官記言之體。其用「嗚呼」字，猶如用「曰」字，康誥屢用「王曰嗚呼」字，正可同例視之。此因當時人尚不知連篇累牘融鑄成一整篇文字，故逐段以「曰」字、「嗚呼」字更端也。

其次再言洛誥。開首「周公拜手稽首曰」，下繼以「王拜手稽首曰」，再繼以「周公曰」，又「公曰」，又繼以「王若曰」，又連稱三「王曰」，再繼以「周公拜手稽首曰」，然後再繼以「戊辰，王在新邑」云云，則此篇仍是記事、記言錯雜相承，仍非一篇獨立完整之誥文也。

又次言多士。「惟三月，周公初於新邑洛，用告商王士」，此乃記事，述緣起。下文「王若曰」以下，應爲誥辭，然下文又屢用「王若曰」一次，又用「王曰」四次，則仍是記言，非誥文。又仍是分段記言，非有意將所記之言，融鑄成一整篇文字也。

次言無逸。此篇自首迄尾，乃周公戒成王語。孔穎達正義云：「周公作書以戒成王，使無逸。」蔡沈集傳云：「成王初政，周公作是書以訓之。」則後人皆謂此篇乃周公作。然讀無逸本

文，開首「周公曰嗚呼」，則仍是史官記周公言。若周公自作書戒成王，豈有自稱「周公曰」，又先自用「嗚呼」字作歎息開端之理。此文下凡六用「周公曰嗚呼」字，蔡沈曰：「是篇凡七更端，周公皆以嗚呼發之，深嗟永歎，其意深遠矣。」此仍以後世文章家觀念推說古書，謂周公如此作文，用意深遠；其然，豈其然乎？

又次言君奭。此篇以「周公若曰」開首，次用「嗚呼」字，又次用「公曰」凡五次，又用「嗚呼」字，又用「公曰」凡兩次。則仍是記言之體。孔穎達正義謂「史敍其事，作君奭之篇」是也。

又次言多方。開首「惟五月，丁亥，王來自奄」，記事，述緣起。下文「周公曰」，「王若曰」，是周公以王命告四方也。然下文又連用「嗚呼王若曰」一次，「王曰嗚呼」二次，「王曰」、「又曰」各一次。孔穎達正義曰：「王誥已終，又起別端，故更稱王，又復言曰，以序云成王在豐誥庶邦，則此篇是王親誥之辭，又稱『王曰』者是也。其有周公稱王告者，則上云『周公曰』、『王若曰』是也，又曰『嗚呼王若曰』是也。顧氏云：『又曰者，是王又復言曰也。』」是孔氏認此篇有周公代成王誥之辭，又有成王親誥之辭。其實未然也。蔡沈集傳引呂氏曰：「『又曰』二字，所以形容周公之惓惓斯民，會已畢而猶有餘情，誥已終而猶有餘語，顧盼之光，猶曄然溢於簡册。」斯得之矣。

蔡傳又引呂氏曰：「先曰『周公曰』，而復曰『王曰』者，明周公傳王命，而非周公之命也。周公之命誥，終於此篇，故發例於此，以見大誥諸篇，凡稱『王曰』者，無非周公傳成王之命也。」又「嗚呼王若曰」，呂氏說之曰：「周公先自歎息，而始宣布成王之誥告，以見周公未嘗稱王也。此篇之始，『周公曰』、『王若曰』，複語相承，書無此體也。至於此章，先『嗚呼』而後『王若曰』，書亦無此體也。周公居聖人之變，史官豫憂來世傳疑襲誤，蓋有竊之爲口實矣。故於周公誥命終篇，發新例二，著周公實未嘗稱王，所以別嫌明微，而謹萬世之防也。」今按：孫星衍尚書今古文注疏云：「大誥『王若曰』，鄭謂王即周公，今此以周公冠成王之上，與攝政前之大誥異，與歸政後之多士同，此凱還作誥，當稱王命，而其詞實出周公，故書法如此。」今按：宋儒必辨周公未嘗攝政稱王，此層暫可不論。而要之尚書誥命，皆當時史臣記載一時朝會之言，則蔡引呂氏之說，實最得尚書文體之眞相。至「嗚呼王若曰」之語，正見古人記事行文之樸，抑使三千年後人讀之，當時聲情活現紙上，是已可値欣賞矣。若必謂當時史臣寓有別嫌明微之深意，則未免曲說深解，未可爲信耳。

又次言立政。此篇以「周公若曰」開首，下用「周公曰嗚呼」一次，續用「嗚呼」字四次，又用「周公若曰」結尾。蔡沈曰：「此篇周公所作，而記之者周史也。」夫既曰記之者周史，何

以又謂周公所作乎？若曰論語孔子所作，而其門弟子記之，可乎？此仍是以後世文章必具著作人之主名之觀念繩古人，則宜其無當矣。然誠使無孔子，又何來有論語？故自戰國末季呂氏賓客著書，迄於漢亡，如荀慈明之徒，亦卽以大雅述文王爲周公詩。蓋此乃周公之制作。此猶謂孔子作春秋，卻仍不得與後世文章著作相提竝論。抑且雅、頌可以謂周公、召公作，而仍不得謂某誥某書由周公、召公作。此又是詩、書體製有辨，不得不分別也。

次言顧命、康王之誥。此亦記事、記言錯雜相承，而以記言爲主也。所以謂其以記言爲主者，卽據題而可見。惟顧命之篇，多陳喪禮，劉知幾謂其「爲例不純」。劉氏之言是也。西周書實皆以記言爲主，附以記事。惟記禮復與記事有辨。或顧命時代較後，文體已略有變，此後凡記禮者亦稱「書」，其或於此爲權輿乎。今已無可詳論。要之尚書主記言，則無可疑者。

又次言呂刑。開首「惟呂命，王享國百年，耄荒」，此記事述緣起。下以「王曰」發端，又續用「王曰嗟」，「王曰嗚呼」，「王曰吁」，「王曰嗚呼」，凡四更端，又續用「王曰嗚呼」作結。

又次言文侯之命。以「王若曰」開端，其下用「嗚呼」字，又用「曰」字，復用「嗚呼」字，再用「王曰」字，則此篇仍是史臣記言之體也。若曰王作策書命文侯，而史錄爲篇，則徑依

命辭錄而存之可矣，豈當時所謂命辭者，卽作「王若曰」、「王曰」云云耶？則此等命辭，實亦是一種史官之記錄，故卽以第三者口胳出之也。

又按：文侯之命，據司馬遷史記，乃東周襄王時書；據鄭玄乃平王時書，然亦已在周東遷後，已入春秋，而其書體例亦與上引西周諸書相類；是周書首自武王牧誓，下迄東周春秋時文侯之命，前後緜歷逾三百年，不論其爲誓、爲誥，爲訓、爲命，而文體均同，要之爲史臣之記言。而其記言之體，又均分段分節，每以「曰」字「嗚呼」引端更起，不似後世正式作爲一文，必前後貫串，一氣呵成。而曰誓、曰誥，曰訓、曰命，其行文造體，又必各有不同也。

二

然亦有與此不類者，如費誓與秦誓，兩文皆以「公曰嗟」開端，而此下卽通體成篇，一貫而下，不復更端用「公曰」字或「嗚呼」字。據書序，費誓乃伯禽征徐夷作，尚遠在成王時，何以文體獨異，乃前不與牧誓相似，後不與文侯之命相類？此可疑也。秦誓在秦穆公時，其時代與文侯之命相距不遠，何以又文體忽變？且此書可疑處尚多。故知此兩篇乃同出後人僞造晚出也。

又按：鄭玄以費誓編呂刑前，僞孔以費誓列文侯之命後，二說相較，當以僞孔爲是。僞孔傳曰：「諸侯之事而連帝王，孔子序書，以魯有治戎征討之備，秦有悔過自誓之戒，足爲世法，故錄以爲王事，猶詩錄商、魯之頌。」是僞孔已疑費誓、秦誓何以得列尚書，惟不敢謂此兩篇乃後人加入，故如是婉曲說之耳。

又次有洪範。洪範乃戰國末年晚出僞書，古今人已多疑者。今專就其文體論，亦可證其僞而無疑矣。此篇前記武王問，下承箕子答，此與誓、誥、訓、命皆不類，可疑一也。且箕子之答，首卽列舉「九疇」之綱，下乃逐目詳說，如此條理備密，早非當時說話之記錄，而成爲一篇特撰之文章矣。然則豈箕子退而爲文，而周之史臣錄而存之乎？抑當時史臣據箕子當時之對，而爲之整比條理以成此一篇乎？此篇開首「惟十有三祀，王訪於箕子」，僞孔傳：「商曰祀，箕子稱祀，不忘本。」孔穎達正義曰：「此篇箕子所作。」又曰：「是箕子自作明矣。」又曰：「此經文旨，異於餘篇，非直問答而已。不是史官敍述，必是箕子既對武王之問，退而自撰其事。」蓋就文體言，洪範之異於西周書其他諸篇，昔人早已知之，惟不敢徑斥其爲僞。此自是古今人讀書意態不同。今所以決知其僞者，當知有所問答，退而撰文，此等事，卽下至孔子時，尚所未有。今就文學史演進之觀念言，知洪範決不爲箕子所自撰。而當時史官記言，其爲體亦決不如此。又

左傳多引洪範，而稱商書，則在先秦時，本不列此篇於西周諸書間也。苟使有熟辨於文體之君子，就我上之所舉而兩兩比觀之，則洪範之爲晚出僞書，正可專就此一端而定爾。

今試再以周書之文體爲基準，而反觀虞、夏之書，則更見有大不同者。如堯典「曰若稽古帝堯」，此顯是後人追記之辭。鄭玄以「稽古」爲「同天」，亦是悟其爲例不純，而強說之也。蔡沈又謂周書「越若來三月」亦此例，其實仍非是。又如「舜生三十徵庸，三十在位，五十載陟方乃死」。此乃總敘始終之辭，亦周書所未有也。朱子曰：「堯典自說堯一代爲治之次序，舜典亦是見一代政治之始終。」此亦與周書之專爲某時某事記言而作者大異。蓋堯典成篇，乃包括堯、舜二帝，綜述其兩朝前後大政大績；此等文體，顯較周書遠爲進步。粗略言之，一是記言，一是作文，並是作史，固已遠爲不侔矣。若使周代史官知有如此作文之法，有如此寫史之體，則何不爲文、武兩王亦有一番綜合之敘述乎？何不於周公生平，及其制禮作樂之大綱大節而亦有所記載乎？誠有能熟辨於文體之君子，就於虞書與周書而兩兩比觀之，其文體之不同，固當爲虞書先成而周書後出乎？抑當先有周書，乃始演進而成虞書之體製乎？亦可不待煩言而定其先後也。

其次如皋陶謨、益稷。亦以「曰若稽古」發端，則仍是後代人追記之辭。蔡沈曰：「典、謨皆稱稽古，而所記則異。典主記事，故堯、舜皆載其實，謨主記言，故禹、皋陶則載其謨。」又

引林氏曰：「虞史既述二典，其所載有未備者，於是又敍其君臣之間嘉言善政，以爲皋陶謨、益稷，所以備二典之未備。」就上引二氏之說觀之，可見皋陶、益稷兩篇，特以承續堯、舜二典，而補充陳述。故必綜合二典二謨而並觀之，乃始可以備見堯、舜二帝當時君明臣良，以蔚成此一代之治之大體。然則此等撰述，乃不僅止於作文，抑且進於寫史。而此種史法，則顯非西周史臣乃至平王東遷後之史臣所能想像夢見也。抑且皋陶謨、益稷所載，雖亦記言之體，而仍與西周書爲例不同。蓋西周諸書，所記皆關於某一時某一事之語，而皋陶謨、益稷則不然。豈當有虞之時，一切治功均已告成，舜、禹、皋陶、夔始集合一堂，交拜交語，賡歌迭唱，若爲此時之君明臣良，蔚成一代之治者，作一大結筆。讀者若細細誦繹，便知非出當時史筆。卽本篇作者，亦已明白交代謂「粵若稽古」矣。劉知幾史通有云：「史之爲道，其流有二。書事記言，出自當時之簡；勒成刪定，歸於後來之筆。」（史官建置篇。）竊謂西周諸書，皆劉氏所謂「書事記言，出自當時之簡」也。而虞書二典、二謨，則顯然爲「勒成刪定，歸於後來之筆」矣。既非出自當時，則其爲後人僞託，自可卽據文體而定耳。

其次如夏書之禹貢，其體益不類。孔穎達正義曰：「堯、舜之典，多陳行事之狀，其言寡矣。禹貢卽全非君言，準之後代，不應入書。」此亦知禹貢文體可疑也。孔氏又曰：「此篇史述

時事，非是應對言語。當是水土既治，史卽錄此篇，其初必在虞書之內。蓋夏史抽入夏書，或仲尼始退其第，事不可知。」此又言禹貢編製在夏書之可疑也。劉知幾史通亦曰：「書所以宣王道之正義，發話言於臣下，故其所載，皆典、謨、訓、誥、誓、命之文。至如堯、舜二典，直序人事，禹貢一篇，惟言地理，洪範總述災祥，顧命都陳喪禮，茲亦爲例不純者也。」（六家篇。）劉氏所舉，其實皆可疑，已逐篇分別論之。惟顧命或是文體稍後，較前有變，故敍事稍詳，然要之顧命仍是以記載成王臨崩之發命爲主，不當與二典、禹貢、洪範相提並論。實則禹貢必爲戰國末季之晚出書，其證多矣，今卽專證之於文體，而亦見其必屬晚出。若遠在虞、夏時，史臣已能將平水土，定貢賦，一代大政，綜而述之，此乃所謂大史筆。文體進步既已達此境界，何以後之史臣，乃絕無嗣響。抑豈自禹以迄周公，一千五百年，更無大政可述乎？抑秉筆之人，盡屬庸下，更不能有此才力識趣乎？

蓋二典之與禹貢，顯爲史文之甚進步者，其體製略近於史、漢之有八書與十志；而西周書諸篇，大體皆限於記言，尚未能臻於本紀、列傳之例。豈有當二千年前，文運已如此猛進，而厥後二千年，又如此滯遲而不前，且又如此其墮退而落後乎？則虞、夏書之顯屬晚出，可卽此一端而論定矣。

甘誓、湯誓，以文體言，亦皆與牧誓不同，而轉與秦誓相似，此亦可疑也。

盤庚之篇，史遷謂：「盤庚崩，弟小辛立，殷復衰，百姓思盤庚，乃作盤庚三篇。」是謂盤庚之書作於盤庚之身後，乃當時百姓追思所作。此已與虞、夏書「粤若稽古」之事相類，而非如周書之出於當時史臣之載筆矣。惟鄭康成則謂上篇是盤庚爲臣時事，下篇是盤庚爲君時事。孔穎達正義云：「中上兩篇未遷時事，下篇既遷後事。」魏源書古微有辨曰：「上篇『率籲衆慼出矢言』以下，至『底綏四方』以上，皆敍殷人不願遷之詞，非誥語也。自『盤庚斅於民』以下，始敍盤庚之誥。商書言『其如台』者四，史記有其三，而皆改曰『其奈何』，此皆不願遷者之言。謂先王祖乙去相來邦，重我民生，無盡虔劉於水，曾稽之卜，曰：河水無能如我何也。次篇『新邑』，殷也，盤庚詞也；首篇『新邑』，邦也，殷民詞也。不然，中篇方云『盤庚作，維涉河以民遷』，下篇方云：『盤庚既遷』，豈有首篇未遷之始，即云『茲新邑』，曰：『既爰宅於茲』乎？豈有盤庚未斅於民，未命衆悉至庭之前，而於宮中無人之地自出矢言乎？」今按：魏氏之言辨矣，而此三篇，要仍有可疑者。如上篇起首即曰「盤庚遷於殷，民不適有居。」此無論如鄭說、如孔、劉說，皆若有不辭之嫌。又如中篇，「殷降大虐」，鄭康成曰：「殷者，將遷於殷，先正其號名。」說更牽強。然若謂已遷，篇中何又云「今予將試以汝遷」乎？則孔說中、上兩篇

為未遷時事，允矣。既兩篇同屬未遷時事，何以又分寫成兩番誥語，蓋鄭氏已疑及此，故說上篇為盤庚為臣時事也。然鄭說仍自不妥。即如上篇，「王若曰」，孫星衍曰：「若如史遷說，此書乃後人追思盤庚所作，則此處王即盤庚也。」若如鄭康成說，上篇乃盤庚為臣時事，則此王謂陽甲。今按：孫氏此說，顯然大誤。此處「王若曰」乃緊承上文「王命眾悉至於廷」語而來。若王是陽甲，豈命眾悉至於廷之王亦乃陽甲乎？若此命眾悉至於廷之王實指盤庚，而猶謂其是盤庚為臣時事，豈篇中稱王亦「先正其號名」乎？又且上篇屢言「先王」，「古我先王」，其自稱皆曰「予」；中篇既稱「先王」，又「我古后」，又稱「古我后」，又稱「我先神后」，又稱「先后」，「古我先后」，「我先后」，其自稱，既曰「予」，又曰「朕」，一篇之中，屢易其辭，顯與上篇大不類。此皆甚可疑者。史遷說此三篇出後人追思所作，亦實有其不得已。蓋史遷從孔安國問故，師承所自，固已悟此篇文體之不與西周諸書相似矣。

其次復有西伯戡黎與微子兩篇。此皆短篇薄物，論其時代，已與牧誓相距甚近。篇中要旨，亦特以見殷之必亡、周之必興而已。陳澧東塾讀書記謂：「尚書二十八篇，盛治之文多，衰敝之文少，惟西伯戡黎、微子二篇而已。」又曰：「微子篇云：『殷罔不小大，好草竊姦宄，卿士師師非度。凡有辜罪，乃罔恒獲。』又至『今殷民乃攘竊神祇之犧牲，用以容，將食無災』。此殷

世衰敝之狀，三千年後猶如目覩。」然正惟此等語，實似後人之筆，殆不似出於微子之口脗也。然則周興以前，是否早有商書之存在，此事卽大可疑。或詩、書之興，皆屬周初，此皆周公制禮作樂之盛，而爲前此所未有也。今若將書經年代遠推而上，至於虞、夏，則何以散文官史，發展成熟遠在二千年之前，而歌詩雅頌，抒情韻文，轉遠起二千年之後乎？此又與世界各地一般的文學起源，遠有不同。抑且古人每以詩、書並稱，而又詩在前，書在後，其說亦無法可通也。

三

蓋詩、書之起，實當同在西周之初。鄭玄詩譜序謂：「有夏篇章，靡有孑遺。邇及商王，不風不雅。」是言夏、商無詩也。魏源詩古微辨商頌，曰：「嘗讀三頌之詩，竊怪周頌皆止一章，章六七句，其詞噩噩爾。而商頌則長發七章，殷武六章，且皆數十句，其詞灝灝爾。何其文家之質，質家之文？」又曰：「大樂必易，故惟專章。自考父頌殷，違大樂易簡之義，矢鋪張揚厲之音。至奚斯頌魯，並舍告神之義爲美上之詞，遂爲秦漢刻石銘功之所祖。」此亦以文體明先後，究流變也。

詩起西周，其事殆無以復疑。至後儒如崔述之徒，以豳風七月爲大王以前舊詩之類，此等皆可不辨。詩既若是，書亦宜然。而書之爲體，其始則僅主於記言。曰誓、曰誥，皆記言也。牧誓所重，不在牧野之戰，舉一可以例餘。此其說，古人蓋猶多能言之。王肅曰：「上所言，下爲史所書，故曰尙書。」孔穎達尙書正義序承王說，曰：「夫書者，人君辭誥之典，右史記言之策。」劉知幾史通亦曰：「宗周既殞，書體遂廢。迨乎漢、魏，無能繼者。至魯廣陵相魯國孔衍，以爲國史所以表言行，昭法式。至於人理常事，不足備列。乃刪漢、魏諸史，取其美詞典言，足爲龜鏡者，定以篇第，纂成一家。由是有漢尙書、後漢尙書、魏尙書凡爲二十六卷。」（六家篇。）柳宗元西漢文類序亦曰：「左、右史混久矣，言事駁亂，尙書、春秋之旨不立。獨左氏、國語，記言不參於事。戰國策、春秋後語，頗本右史尙書之制。」此皆古人猶知尙書爲體偏主記言之證也。

惟其如此，故書之爲體，究不能與後世史籍相比。劉知幾殆可謂深明其義。其於孔衍之續尙書，乃頗不以爲然。其言曰：「原夫尙書之所記，若君臣相對，詞旨可稱，則一時之言，累篇咸載。如言無足紀，語無足述，若此，故事雖脫略，而觀者不以爲非。爰逮中葉，文籍大備，必剪截今文，模擬古法。事非改轍，理涉守株。」又曰：「若乃帝王無紀，公卿缺傳，則年月失序，

爵里難詳。斯並昔之所忽，而今之所要。」（上引均出六家篇。）今按：劉氏分別古今史法，輕重詳略得失之間，可謂朗若列眉矣。余此所辨，亦正可以發明劉氏之意。然苟混幷虞、夏、商、周四代之書，不復加以分別，而僅以「爲體不純」說之，則劉氏之說，亦未見其誠爲果然否爾也。

尚書所主，既在記言，從側面言之，即記事本非所重。劉氏史通又言之，曰：「古之史氏，區分有二。一曰記言，一曰記事。而古人所學，以言爲首。」劉氏又列舉例證，而曰：「記事之史不行，而記言之書見重，斷可知矣。」因曰：「論語專述言辭，家語兼陳事業，而自古學徒相授，惟稱論語。由斯而談，古人輕事重言之明效也。」又曰：「書之所載，以言爲主。至於廢興行事，萬不記一。語其缺略，可勝道哉！」（以上均見疑古篇。）又曰：「世猶淳質，文從簡略，求諸備體，固已缺如。」（二體。）此皆劉氏通達之名言也。即後儒如魏源書古微亦曰：「夫子刪書，止見魯國所藏記言之史，而未見周室所藏記事之文。」其言信否當別論，要之魏氏亦已知西周書篇乃詳於記言，略於記事，則與劉氏史通之論，古今一致，無可懷疑也。

然書體既偏於記言，豈不於事將獨有缺？是則又不然。蓋古人所以見事者在詩。故毛詩序有云：「一國之事，繫一人之本謂之風。言天下之事，形四方之風謂之雅。」又曰：「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」又曰：「國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛，

吟咏情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者也。」此於詩以見事，詩、史相通之旨，可謂言之甚明晰矣。鄭玄詩譜序亦曰：「吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，是作後王之鑒。夷、厲已上，歲數不明，太史年表，自共和始，歷宣、幽、平王而得春秋，次第以立斯譜。」然則鄭玄之意，亦在因詩見史，故為立譜以明之也。而所謂「詩亡而後春秋作」，亦於鄭氏之言，可窺其微旨矣。朱子曠古大儒，顧於此頗滋懷疑，因謂：「詩纔說得密，便說他不著。『國史明乎得失之迹』一句也有病。周禮、禮記中，史並不掌詩。」又曰：「周禮史官，如太史、小史，內史、外史，其職不過掌書，無掌詩者。不知明得失之迹，卻干國史甚事。」今按：朱子所疑亦是也。蓋史以記言記事，詩以言志言懷，二者各不同。史官掌記載，雅頌歌咏，自非其業。今之所辨，乃以發明古者史官僅主記言，非能如後世史官記注之完備；而古人之詩，則轉可以考見當時史迹之大。此見古今事變，未可專以後世眼光窺測古人。則毛、鄭之說，實未可非，而專以閭巷男女民間日常說古詩，亦未為得也。

惟其周書體製不重在記事，故雖一王之盛德大業，煥乎其有成功者，亦惟於詩乎見。播之樂歌，分在雅、頌，而於書顧獨缺。周人自后稷以下，迄公劉而至文王，其事迹皆見於詩。周人所尊，莫過文王，頌始清廟，大雅始文王，而於書無文王之典。鄭玄詩譜序謂：「成王、周公致太

平，制禮作樂，而有頌聲興焉，盛之至也。」孔穎達詩正義曰：「詠往事，顯祖業，昭文德，述武功，皆令歌頌，述之以美。」魏源詩古微亦曰：「成王、周公，始制雅、頌，繼文王之志，述文、武之事。故春秋季札觀樂，聞歌大雅，曰：美哉其文王之德乎！」此皆古人已知卽詩以見事、卽詩以論史之證也。卽下逮宣王中興，大雅亦有江漢、常武，歌詠其事。而平淮伐徐，轉不載於周書。卽下迄幽、厲，周道中衰，而致東遷，此皆可於詩人之歌詠尋迹之，而於書顧獨不詳。此豈非古人詩、書各有分職，所以互足相成；而惜乎後世遂少能發其意者。正因晚出書如虞書二典，既失其倫類，而從來又拘於尊經，怯於疑古，事涉堯、舜，便多廻護，於是不悟書體之有缺，遂亦昧於雅、頌之爲用，循至認爲書屬史，詩屬文，而詩、書乃各失其所矣。

惟詩之爲用，其先本偏主於頌讚，而美在此則諷在彼。流變所極，不能無諷刺。然諷刺終不可以爲訓而垂後。故自詩有變風、變雅，而詩之爲道已窮。乃不得不有起而爲之繼者。孟子曰：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。」是也。鄭玄詩譜序卽承孟子意。趙岐又說之曰：「王迹止熄，頌聲不作，故詩亡。春秋撥亂，作於衰世也。」竊意史遷年表，始於共和，是共和以前，固無編年載事之史，有之當自共和始，故史遷據以爲表。杜預曰：「春秋者，記事以繫之日月時年。」然則春秋之始作，明在宣王以下。班孟堅有云：「成、康沒而頌聲寢。」蓋至於宣王

之歿，不僅頌聲之寢，即如大雅江漢、常武之詠，亦已渺乎難繼。於是詩乃有刺無頌，則又何賴乎有詩？故趙岐以頌聲不作釋詩亡，頌實當兼雅而言；趙氏之說，殆深得古義。即謂孟子所指作春秋者當專屬之孔子，如魏源之說，則雅亡於平之四十九年而後春秋作。要之雅、頌在西周，其功用實兼乎史記，是春秋繼詩不繼書，此義後人知而能論之者鮮矣。其端亦始乎不辨虞、夏之為偽書而然也。

春秋為體，始重記事。劉知幾史通又言之，曰：「歷觀自古作者，權輿尚書。發蹤所載，務於寡事。春秋變體，其言貴於省文。斯蓋澆淳殊致，前後異迹。」（敍事。）然上世記言之體，則固不因此而遽絕。抑且踵事增華，下散而至於列國卿大夫，如今魯語、晉語所收之類是也。更下而散至於私家之立言者，如孔門有論語是也。即下至戰國，百家著書，仍不能盡脫古者記言之成格。劉知幾謂：「戰國以下，詞人屬文，皆偽立客主，假相訓答。」（雜說。）是也。其記言、記事，相互配合，而漸演為後世之史體者，則為左傳。劉知幾曰：「古者言為尚書，事為春秋。左氏為書，不遵古法，言之與事，同在傳中。」（載言篇。）此說實可指出古者史體演進之階程與步驟，未可輕以後世人成見譏之也。至於今傳虞書二典之與禹貢，則不僅言事相糅而不分，蓋其書綜括始終，提要鈎玄，於一朝之大政大典，一王之大經大法，爬剔出之，排比以載；既非記言，

亦非記事。劉知幾謂書、志出於三禮，（史通書志篇。）蓋書、志又史籍之進步與成熟以後始能有；而二典、禹貢，其體例實與書、志爲近。奈何可與西周之書等類而平視乎？

昔朱子以文體難易不同，而疑及尚書今文、古文之有辨。謂：「今文多艱澀，古文反平易。不應伏生已年老，所記皆其難者，而易者反不記。」又謂：「疑盤、誥之類，是一時告諭百姓，盤庚勸諭百姓遷都之類，是出於記錄。至於蔡仲之命、微子之命、冏命之屬，或出當時做成底詔誥文字，如後世朝廷詞臣所爲者。」實則周書文體，正不該有如後世詞臣所爲。又曰：「書有兩體，有極分曉者，有極難曉者。某恐如盤庚、周誥、多方、多士之類，是當時召之來而面命之，面教告之，自是當時一類說話。至於旅獒、畢命、微子之命、君陳、君牙、冏命之屬，則是當時修其辭命。」又謂：「孔序庸沓，不似西漢文蒼古之體，甚屬可疑。」此皆就文體辨異同也。越後明、清諸儒，抉發古文尚書之僞，實由朱子導其源。而余意即就今傳今文尚書，其間文體亦尚有辨。此篇略陳梗概，而用意實不止於辨僞。如論詩、書之同起於周初，當爲中國有文籍之祖。如論書體僅主於記言，非有如後人所謂歷史的觀念。如論史迹轉詳於詩，如論春秋之由於雅、頌不作而代與。如論先秦諸子著書之沿襲古史記言之體而遞變。如論記言與作文與著史之在當時人觀念中之遞演而遞分。凡此諸端，當爲考論中國古代文學史、史學史與文化史者所必當注意。其

於中國古代史上一般的人文演進，關係匪細。爰著所疑，以待博雅君子之論定焉。

（此稿成於民國四十六年，刊載於是年八月新亞學報三卷一期。）

易經研究

易經是中國一部最古最神秘的書，也是一部最易引人研究的興味而最不易得到研究的結果的書。清初胡渭（朏明）著有一部易圖明辨，算是研究易經一部很好的書。前人說看了胡渭的易圖明辨，宋以來講易的書統可不看了，因爲他們都講錯了，都不可靠。但是清儒從宋儒的「道士易」一反而爲漢儒的「方士易」，依然是二五之與一十，至多是五十步之與百步，仍是不可靠，仍都是講錯了。最近有人把西洋哲學來講易經，將來此風或者要日漸加盛，我想題他一個名目叫做「博士易」，表示他也只與方士易、道士易同樣的講錯，同樣的不可靠罷了。他們講易的錯誤與不可靠，無非是他們研究方法的失敗。我今天來講易經研究，只是講一個研究易經的新方法，比較可靠少錯誤的方法，卻不敢說自己對於易經研究有什麼無誤而可靠的成績。

前人說「易經四聖，時歷三古」。他們說，伏羲畫八卦，文王作卦辭，周公作爻辭，孔子

作十翼。伏羲爲上古之聖人，文王、周公爲中古之聖人，孔子爲近古之聖人。一部易經是如此完成的。此說是眞是假，我們暫可不論。但是我們卻從此可以知道，易經決不是一時代一個人的作品，而是經過各時代許多人的集合品。我們並可以說易經裏的十翼，是最後加入的東西。我們可以說其是易經完成的第三期。次之卦辭爻辭，是易的第二期。其餘只剩八八六十四卦，便是易經最先有的東西，是易的第一期。我們現在借用近人胡適之所稱「剝皮」的方法，先把易經裏的第三期東西剝去，再把他第二期的東西也剝去，單只研究易經第一期裏面的東西。把第一期的易研究清楚了，再研究第二期。把第二期的東西弄清楚了，再來研究第三期。把易經成立次第依著歷史的分析的方法去研究，這是我今天要提出的一個比較可靠而可以少錯誤的新方法。

換一方面講，前人研究易經，不外分象、數、辭、理之四者。我在第一期裏研究易卦象數，第二期裏研究上下篇的繫辭，第三期裏研究十傳的哲理，似乎儘足以涵納一部易經的內容了。

先講第一期，易卦，從「象」的方面講。易卦八八六十四個，起原只是八個。八卦的取象，只有兩爻：

⚊ 象天，渾然不可分析。

⚋ 象地，地上山川草木蕃然可辨。

此爲八卦成象的第一步。循是而進，有下列的三卦：

☳ 爲一物在地底之象——雷。　是爲天神下格之第一卦。

古代先民，認爲雷動起於地下。易說「雷出地奮」，禮記說「雷始收聲」，均是其證。

☵ 爲一物在地中之象——水。　是爲天神下格之第二卦。

孟子「水由地中行」，就是這個卦象了。

☶ 爲一物在地上之象——山。　是爲天神下格之第三卦。

公羊傳注說：「山者陽精，德澤所由生，君之象。」禮記：「因名山升中於天。」白虎通：「王者易姓而起，必升封泰山。」都是古人以爲山神近天之證。

將上列三卦反轉，便成下列的三卦：

☴ 爲一物在天空下層之象——風。　是爲地氣上通之第一卦。

莊子：「大塊噫氣，其名曰風。」即是這個卦象。

☲ 爲一物在天空中層之象——火。　是爲地氣上通之第二卦。

地上萬物，經火則其氣融融而上。古人祭天則燒柴而祭，曰「尞」，也取其氣之上

通。

☱ 爲一物在天空上層之象——澤。　是爲地氣上通之第三卦。

水草交厝爲澤，毒蟲猛獸居之，古人常縱火大澤以驅禽行獵。堯典：「益烈山澤。」韓非子：「魯人燒積澤，天北風，火南倚，恐燒國。」故澤卦與風火爲類，本取象於烈澤，後人認作水澤、雨澤，都錯了。

此當爲八卦成象之第二步。從此：

☰ 一增而爲☰——天。

☷ --增而爲☷——地。

天、地兩卦爲什麼定要三畫呢？這是牽強的，無可說了。不過是把來和上舉六卦歸成一律而已。

以上便是八卦的來歷。

我們可以知道，八卦只是一種文字，只是游牧時代的一種文字。把文字學上的六書來講，他應歸入「指事」一類。後來重卦發生，這便是六書裏面的「會意」字了。例如：

☳ 本爲雷在地下之象。後來沿用既久，一看便認它爲雷，因此雷在地下，別又造了一個象，䷗

☶ 本爲山在地上之象。後來沿用既久，一看便認它爲山，因此山在地上，別又造了一個
象，䷖

從文字學的例來講，「采」本從手，繼乃加手而爲「採」。「莫」已有日，後更增日而成「暮」。
都是一理的。其他像：

䷃ 爲山下有泉

䷦ 爲山上有泉

之類，多能於八卦以外，增加了新意象。但是如：

䷙ 天上山

䷎ 地下山

之類，便不免有些牽強，不可說了。最後便有：

䷀ 爲天

䷁ 爲地

便益發沒有理由可說。只求六劃成卦，整齊一律，便成了六十四卦。

從八卦重疊而成六十四卦，不可不說是一個大進步。可是社會進化，人事日繁，往日游牧時

代簡單的幾個代表自然界的卦象，終覺不够用，因此乃把卦象推衍開去，這譬如是六書裏的「假借」。例如：

☰　象馬，取其健。　☷　象牛，取其順。　☳　象龍，取其潛蟄而能飛，如雷。而且雷動龍現，二者亦相因而至。　☴　象雞，取其知時如風。　☵　象豕，取其居汚濕，近水。　☲　象雉，取其光采似火。　☶　象狗，取其守禦如山。　☱　象羊，這是獵品中之可愛的。

因此動物也可包括在卦象裏面去。又如：

☰　象頭，取其在上。　☷　象腹，取其中虛容物如地。　☳　象足，取其動而在下如雷。　☴　象腿，取其能行如風，能曲直如樹。（☴本象風，風動樹搖，相因而至，故亦象樹。）　☵　象耳，水是黯淡的，故象耳。　☲　象目，火是光明的，故象目。　☶　象手，取其守禦保衛。　☱　象口，行獵最樂，張口而笑，又喫得，故象口。

因此人身的各部分，也可包括在卦象裏面去。又如：

☰　爲父。　☷　爲母。　☳　爲長男。　☵　爲次男。　☶　爲少男。　☴　爲長女。　☲　爲次女。　☱　爲少女。

因此，一個家庭也可包括在卦象裏面去。照此推衍，卦象的含義，愈推愈廣。若把六十四個卦重疊起來說，尤其包涵得多了。我們可以說，就是現世的火車、飛機之類，也未始不可比附到卦象裏面去。但是卦象儘是推衍，應用到底有窒礙。八卦只好算是古文字之僵化。後世實際應用的，還是別一種更巧妙更靈活的文字，便是現在用的字。

以上粗粗講了一個卦象的大略，下面講卦的數。

從「數」的方面講：

⚊　象奇數一。

⚋　象偶數二。

這本是象數一原的。就是十翼裏「天數一地數二」的話。後來一轉而爲：

⚊　象奇數三。（一與二之和。）

⚋　象偶數二。

這便複雜了，進步了，這就是十翼裏「參天兩地而倚數」的話。也就是老子、莊子說的「一生二，二生三，三生萬物」的話。天上日月星三光的崇拜，應該也和卦數有些關係。二加三爲五，五行說的起源，或者也和卦數有關係。從此八卦又成了記號的符號。

☰　3＋3＋3＝9　（老陽）

☷　2＋2＋2＝6　（老陰）

☳　3＋2＋2＝7　（少陽）

☴　2＋3＋3＝8　（少陰）

九六爲老，七八爲少，便是如此的來源。八卦的總數，乾、坤兩卦合十五，其他六卦合四十五，總數卻成了六〇，這與甲子曆數顯有關係。古人常易、曆連稱，八卦在天文曆數上的應用，這又是值得推考研究的。後來天地合數之五的十倍五十，便成爲「大衍之數」，前人說是函有勾三股四弦五的三面積：

勾3^2＋股4^2＋弦5^2＝9＋16＋25＝50

這竟是一種很高深的數學遊戲。他的占法，要「四營成易，十有八變成卦」。我想最先筮卦，只以二三起數，至九六七八爲止，只是一種初步的計數遊戲，決不能像大衍數那樣的繁複。

以上粗粗的講了易卦的數。照易卦的象與數講來，本來是很簡單很粗淺的，但是何以後來把他看得很神秘的呢？

從「占」的方面講：

我們試設想上古有一隊牧人，遠出游牧，路經山野，其地旱蝻，徧覓水泉，得之山上；那隊牧人臨走的時候，想到後隊接踵便至，便在山下顯處劃個記號：

䷦

這便是說山上有水了。後隊到此，知道山上有水，便可逕自攀登。又如見：

䷃

便知水在山下，無須登巔尋覓。這本如後世文字的使用，無足爲奇。但初民愚昧，他以爲卦中有神，告他方便，他此後，一遇疑惑，便難免要乞靈卦神了，這便是占卦的起始。其實我們現社會的「拆字」，何嘗不與古人的占卦同一見識。我們的敬惜字紙，便是把八卦來壓邪的行徑。

從「辭」的方面講：

有了占，便漸有辭。辭的起源，是從占卜者口裏記下來的話。今設想有人因爲娶妻去占卦，得：

䷞

這卦的本義是「山上有澤」，這與嫁娶吉凶有何關係呢？但自有聰明人爲他推詳，說☱是少女，☶是少男，正都是應該婚嫁的當兒。而且女悅而男止，（澤是行獵故悅，山是靜止的。）男的能止於禮，不侵犯女的，女的能悅從男的，那還不好麼？而且是男下於女，尤合於婚姻上男先求女之禮，這

正是一個男女相感，很通利的卦，用來取女自然是吉的。聽的人心裏喜懽，把他的話簡單記下，便成下式：

䷞　咸，亨，利，貞取女，吉。

今再設想娶妻占卦得：

䷫

這卦象是「天下有風」，又與嫁娶吉凶何關呢？但聰明的人說，照卦象看來，這女子是個長女，很活動很難管束。你看風行天下，隨遇而合。這卦象明明是一個女子卻有了五個男子，水性楊花，隨便的遇合，那好和他結爲佳耦呢？聽的人也信了，把他的話約略記下，便成下式：

䷫　姤，女壯，勿用取女。

這便是卦辭的原始來歷了。我們試再把十翼裏的話來看，他說：

山中有澤，咸，君子以虛受人。

天下有風，姤，后以施命誥四方。

那就板著面孔說正經大方話，和上面卦辭裏說的性質大異了。這因爲周易上下經裏還保留著不少古初卜辭遺下的痕跡，十翼卻完全是後人的造作。我說研究易經，應該用歷史的眼光、分析的方法去加以研究，其道理也就在這些處。

現在再舉一例來講，卦辭裏的「貞」字是常見的。據說文：「貞，問也。」易辭裏的貞字，都應該作「貞問」解。十翼裏忽然造出元、亨、利、貞的四德來，這是最無根據，從原始意義講來，是最不通，最難信從的。貞字有指人而言的：如：

利君子貞。

不利君子貞。

貞大人吉。

貞丈人吉。

利武人之貞。

幽人貞吉。（幽人是囚繫的犯人。）

利幽人之貞。

貞婦人吉，夫子凶。

利女貞。

婦貞厲。

女子貞不字，十年乃字。（字訓妊娠。女子貞得此卦，主不生育，要隔了十年才得生育。）

這都是很明瞭的說，那一等人占到這卦便吉，那一等人占到便凶。貞字又有指事而言的。如：

師貞，丈人吉。　這指行軍的貞卜而言。

旅貞吉。　這指出行的貞卜而言。

利居貞。　這指居住的貞卜而言。

居貞吉，不可涉大川。

征凶，居貞吉。

利艱貞。　處艱危，占到此卦的有利。

艱貞吉。

兩例爲證。周易裏說：

西南得朋，東北喪朋。（坤卦彖辭）

利西南，不利東北。（蹇卦彖辭）

利西南。（解卦彖辭）

這三條裏的西南、東北，從來解易的人，都從易卦的方位上去解釋。但是我卻懷疑，何以易辭裏只留下「利西南不利東北」的卦，更沒有「利東北不利西南」的。而且八卦代表方面，應該各方皆全，何以易辭裏只有記到西南、東北兩方，而沒有及西北、東南的。原來西南是指的周，東北是指的殷。易是周易，自然只利西南，不利東北了。這也不是我的創解，屯卦的象辭說：「密雲不雨，自我西郊。」鄭康成就說：「我者，文王自謂也。」既濟的九五爻說：「東隣殺牛，不如西隣之禴祭，實受其福。」鄭康成也說：「東隣，謂紂國中。西隣，文王國中。」可見漢儒也尙如此說，不過沒有悟到西南、東北也是一例罷了。

再舉一例，師卦的六五爻說：

兩例爲證。周易裏說：

西南得朋，東北喪朋。（坤卦彖辭）

利西南，不利東北。（蹇卦彖辭）

利西南。（解卦彖辭）

這三條裏的西南、東北，從來解易的人，都從易卦的方位上去解釋。但是我卻懷疑，何以易辭裏只留下「利西南不利東北」的卦，更沒有「利東北不利西南」的。而且八卦代表方面，應該各方皆全，何以易辭裏只有記到西南、東北兩方，而沒有及西北、東南的。原來西南是指的周，東北是指的殷。易是周易，自然只利西南，不利東北了。這也不是我的創解，屯卦的象辭說：「密雲不雨，自我西郊。」鄭康成就說：「我者，文王自謂也。」既濟的九五爻說：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」鄭康成也說：「東鄰，謂紂國中。西鄰，文王國中。」可見漢儒也尚如此說，不過沒有悟到西南、東北也是一例罷了。

再舉一例，師卦的六五爻說：

長子帥師，弟子輿尸，貞凶。

「輿尸」兩字，從來也沒有確解。據爾雅：「尸，主也。」史記上說：「武王爲文王木主，載以車，中軍，武王自稱太子發，言奉文王以伐，不敢自專也。」長子帥師，便是史記說的「自稱太子發，不敢自專」的話。輿尸，便是史記說的「載文王木主」的話。可見師卦明明是記載著周武王伐紂的事蹟。這還有旁證兩條：

武發殺殷何所悒，載尸集戰何所急。（楚辭天問）

武王伐紂，載尸而行，海內未定，不為三年之喪。（淮南子）

都是用的「尸」字。我們參考著楚辭、淮南子，便可明白得易辭裏「輿尸」兩字的眞意義。但是何以說「貞凶」呢？在王充論衡的卜筮篇裏說過：

武王伐紂，卜筮之，逆，占曰大凶，大公推蓍蹈龜而曰：「枯骨死草，何知而凶矣。」

可見武王當時本有占到凶卦的傳說。現在師卦的六五爻又說：

大君有命，開國承家，小人勿用。

這明明是說周家得天下是有天命的，以後小人卻不得妄覬非分，借著周家這件故事來自取其禍。「勿用」的用字，也是卜辭裏慣有的字，如利用行師、利用祭祀、勿用有攸往之類。小人勿用，只說小人不能用此卦。後來解易的人說，開國承家須用君子，勿用小人，眞所謂郢書燕說了。

以上粗舉兩條，證明現在一部周易上下篇，其中卦辭頗有特別用意，不同泛說。至於其他例證，恕不詳及。

本講分三部：㈠六十四卦。㈡周易上下經。㈢十翼。六十四卦與周易上下經，前次已講過，今天講易經的第三期，十翼。

從前人以爲十翼是孔子作的，其實不然。今天專講一個十翼非孔子作，其他問題暫不涉及。我試提出十個證據來證說十翼非孔子作。

其一，從前晉朝在河南汲郡魏襄王的古墓裏得到一大批古書，內有易經兩篇，與現在的周易上下經同，但是沒有十翼。我們知道魏文侯很能尊儒好古，他奉子夏爲師，子夏是孔門大弟子，倘孔子作十翼，不應魏國無傳，何以魏冢易經仍止兩篇。

其二，左傳魯襄公九年，魯穆姜論「元、亨、利、貞」四德，與今文言篇略同。以文勢論，只見是周易鈔左傳，不見是左傳鈔周易。

其三，論語曾子曰：「君子思不出其位。」今周易艮卦象傳也有此語。果孔子作十翼，記論語的人，不應誤作「曾子曰」。

其四，繫辭中屢稱「子曰」，明非孔子手筆。

其五，史記自序引繫辭稱「易大傳」，並不稱「經」，可見亦並不以爲孔子語。

其六，史記托始黃帝。他說：「百家言黃帝，其文不雅馴，搢紳先生難言之。」而曰「不離古文者近是」。伯夷傳的起首說：「儒者載籍極博，猶考信於六藝。」許由、務光，太史公雖親登箕山許墓，只以孔子不曾說到，故不敢輕信。列傳始伯夷，世家始吳泰伯，多是孔子稱述到的人。史記推尊孔子如此。今繫辭中詳述伏羲、神農製作，太史公並不是沒有見到，何以五帝託始黃帝，更不敍及伏羲、神農呢？可證在史公時，尙並不以繫辭爲孔子作品。

以上六證，前人多說過，只說非孔子作十翼。現在要更進一層說，孔子對於易經，也並未有「韋編三絕」的精深研究，那孔子作十翼的話自然更無根據了。

其七，論語無孔子學易事，只有「加我數年五十以學易可以無大過矣」一條。據魯論，「

易」字當作「亦」。古人四十爲強仕之年，孔子仕魯爲司寇將近五十，他在未仕以前說，再能加我數年，學到五十歲，再出做事，也可以沒有大過失了，這本是很明白的話，古論上妄錯易一字，便附會到「五十學易」等等說話。

其八，孟子書內常稱述詩書而不及易。今繫辭裏有「繼之者善，成之者性」的話，孟子論性善也並不引及。荀子也不講易。（今荀子書中有引及易的幾篇，並不可靠。）

其九，秦人燒書，以易爲卜筮書，不燒，不和詩書同樣看待。自從秦人燒書後，一輩儒生無書可講，只好把一切思想學問，牽涉到易經裏面去講，這是漢代初年易學驟盛的一個原因。若是孔子作十翼，易爲儒家經典，豈有不燒之理。

其十，論語和易思想不同。

這一層，應得稍爲詳述。現在姑且提出三個字來講。

一　道

論語裏的「道」字，是附屬於人類行爲的一種價值的品詞，大概可分爲三類：

一、是合理的行爲，便是吾人應走的道路。譬如君子之道、父之道、相師之道等。

二、是行爲的理法，這是歸納一切合法的行爲而成的一個抽象的意思。譬如志於道、朝聞道之類。

三、是社會風俗國家政治的合於理法底部分，這是拿前兩條合起來擴大了說的。譬如文武之道、古之道、天下有道等。

總之，道只是我們人類的行爲。其他還有說到「天道」的。子貢說：「夫子之文章，可得而聞。夫子之言性與天道，不可得而聞。」孔子時常說及「天命」，卻不說天命的所以然之「天道」，所以爲子貢所未聞。今繫辭裏說的道，卻絕然不同了：

第一，道是抽象的獨立之一物，故說「一陰一陽之謂道」。又說「形而上者謂之道」。天地間的變化，照繫辭說來，只一陰一陽就完了，那一陰一陽便只是道。老子說，道「生天生地，神鬼神帝」。照繫辭的學說講來，天地神鬼，也只是一陰一陽，也只是道。所以道是最先的，惟一的。老子說：「有物渾成，先天地生，吾不知其名，字之曰道。」又說：「道，萬物之宗，吾不知其誰之子，象帝之先。」繫辭裏的道，明與莊老說法相合。

第二，他把道字的涵義廣爲引伸，及於凡天地間的各種現象。故說乾道、坤道、天地之道、日月之道、晝夜之道、變化之道、君子小人之道等。這也與論語不同。這也是從「一陰一陽之謂

道」之一語裏衍化出來的。

二　天

論語裏的「天」字，是有意志，有人格的。如天生德於予、天喪予、獲罪於天、天縱之將聖、天之將喪斯文、畏天命、天何言哉、富貴在天等。這是一種極素樸的宗教觀念。繫辭裏的天字卻大不同了：

第一，他把天、地並舉，爲自然界的兩大法象。故說：「法象莫大乎天地。」又說：「天尊地卑。」「崇效天，卑法地。」「天地設位，而易行乎其中。」「易與天地準。」天只與地爲類，成了形下的一物。

第二，論語裏是用人事來證天心的，而繫辭卻把天象來推人事。所以說：「天垂象，見吉凶，以則象之。」把天尊地卑來定君臣夫婦的地位，也是繫辭裏的思想，孔孟儒家並不如是。

三　鬼神

論語裏的鬼神，也是有意志，有人格的。所以說：「非其鬼而祭之，諂也。」「祭神如神

在。」「敬鬼神而遠之。」「未能事人，焉能事鬼。」繫辭裏的鬼神又大不同了。它是神秘的，惟氣的，和論語裏素樸的人格化的鬼神，絕然兩種。他說：「仰觀天文，俯察地理，是以知幽明之故。」「原始反終，故知死生之說。」「精氣爲物，遊魂爲變，故知鬼神之情狀。」均用惟氣惟物的說明，絕不帶先民素樸的迷信色彩，這是很顯見的。所以張橫渠要說「鬼神者，乃二氣之良能」了。再把繫辭裏單言「神」字的語意來看，多似莊老書裏說的「自然」。如云「陰陽不測之謂神」，「神無方而易無體」，「神不疾而速，不行而至」，「知變化之道者其知神之所爲乎」等，皆是。在韓非子喻老篇有一件故事說：

> 宋人有為其君以象為楮葉者，三年有成。豐殺莖柯，毫芒繁澤，雜之楮葉之中而不可別也。此人遂以功食祿於宋邦。列子聞之，曰：「使天地三年而成一葉，則物之有葉者寡矣。」

這一節話，可明白神與自然的意義。繫辭說「神者，變化之道，不疾而速，不行而至，无思无爲，寂然不動，感而遂通天下之故」等話，都只是形容自然的造化，像天地造葉一樣。後來宋儒不明得繫辭裏的「神」字，本是莊老「自然」的化身，偏要用儒家的「心」來講，所以要求無思

無爲寂然而通的心體，便不覺走入歧路。可見講學是應得細心分析的。我今天要明白指出繫辭非孔子所作，就爲這些緣故。明得神字卽是自然，則自然也可利用，故要利用自然，不得不先知自然的眞相，故繫辭裏又說：「精義入神，以致用也。窮神知化，德之盛也。」又說：「以體天地之撰，以通神明之德。」又說：「知幾其神乎。」又說：「利用出入，民咸用之之謂神。」都是這個意思。老子裏說的「爲之於未有，治之於未亂」，也就是易繫裏的「知幾」。易繫裏最高的哲學思想，便在把自然界裏的千變萬化，一併歸納在八八六十四個卦裏面，叫人玩了卦象，便能知幾利用，到無不吉的地位。用卦象的暗示，來希求人爲和自然的合體，這不可不說是一種極精妙的理想。只可惜他憑藉的工具，那八八六十四個卦辭，未免太拙劣些。

現在再總括的說。易繫裏的思想，大體上是遠於論語，而近於莊老的，約有下面三條：

一、繫辭言神、言變化，相當於莊老言自然、言道。論語好言「仁」，祇重人與人的相交，對於人類以外的自然界似少注意。

二、繫辭言利害吉凶，莊老亦言利害吉凶。孔子學說的對象爲人羣，故不敢言利而言義；莊老學說的對象爲自然，故不必言義而逕言利。

三、繫辭、老子均重因果觀念。孔子貴「知命」，僅求活動於現有的狀態之下，老子、易繫

則於命的來源均有討究；這顯見是他們思想上的不同。所以易繫裏的哲學，是道家的自然哲學。他的宇宙論，可以說是唯氣之一元論，或者說是法象的一元論。

道——象＼
　　　　物
氣——幾／

這是我對於易繫思想的觀察。至於詳細，應該讓講道家哲學和陰陽家哲學的時候去講。

（此稿在民國十七年夏應蘇州青年會學術演講會之請，分講兩次，凡四小時，經茅、童兩生筆記，稍加刪潤，刊載於蘇州中學校刊之十七、十八期。十八年六月中山大學語言歷史研究所第七集八三、八四期週刊轉載。）



論春秋時代人之道德精神（上）

常有人相詢，能否簡單用一句話來扼要指出中國文化特殊精神之所在？我常爲此問題所困擾。若眞求用一句話能簡單扼要指出某一文化體系之特殊精神，此事決不易。必不得已而姑言之，則中國文化精神之特殊，或在其偏重於道德精神之一端。外此，我實感暫無更恰切者，可以答復此問題也。

我所謂之「道德精神」，既非偏信仰的宗教，亦非偏思辨的哲學，復非偏方法證驗的科學。道德乃純屬一種人生行爲之實踐，而其內在精神，則既不是對另一世界有信仰，亦非專在理論上作是非之探討，更非出於實際事務上之利害較量。又非法律之遵守，與夫習俗之相沿。凡屬道德行爲之主宰精神，乃必由內發，非外發；亦必係對內，非對外。在中國人傳統觀念中所謂之道德，其唯一最要特徵，可謂是自求其人一己內心之所安。而所謂一己內心之所安者，亦並不謂其

自我封閉於一己狹窄之心胸，不與外面世界相通流。更不指其私慾放縱，不顧外面一切，以務求一己之滿足。乃指其心之投入於人世間，而具有種種敏感，人己之情，息息相關，遇有衝突齟齬，而能人我兼顧，主客並照。不偏傾一邊，不走向極端。斟酌調和，縱不能於「事」上有一恰好安頓，而於自己「心」上，則務求一恰好安頓。惟此項安頓，論其歸趣，則有達至於「自我犧牲」之一途者。此種精神，我無以名之，則名之曰「道德精神」。此一種道德精神，在中國文化傳統裏，其所占地位，所具影響，實遠超過於哲學、科學、宗教諸端。此非謂中國傳統文化中，無哲學、無科學、無宗教。亦不謂在其他文化傳統中，乃無此一種道德精神之存在。我意則只在指出此一種道德精神，在中國文化傳統中，比較最占重要地位。故可謂中國傳統文化，乃一種特重於道德精神之文化。亦可謂道德精神，乃中國文化精神中一主要特點也。

討論中國文化，每易聯想及於孔子與儒家。然孔子決不能謂其是一哲學家，更不能謂其是一科學家，同時孔子亦決非一宗教主。孔子與釋迦、耶穌，謨罕默德，常爲世人相提並論，然其間究有甚大相異。中國人則只稱孔子爲大聖人，而中國人所謂「聖人」之主要涵義，則正在其特重在道德精神上。故孔子實可謂是道德性的人物，非宗教性、哲學性、科學性的人物也。

然孔子以前，中國文化，已經歷兩千年以上之積累。孔子亦由中國文化所孕育，孔子僅乃發

揚光大了中國文化。換言之，因其在中國社會中，纔始有孔子。孔子決不能產生於古代之印度、猶太、阿拉伯，而釋迦、耶穌、謨罕默德亦決不會產生於中國。孔子生當春秋時代，其時也，臣弑其君，子弑其父，爲中國一大亂世。但卽在春秋時代，中國社會上之道德觀念與夫道德精神，已極普遍存在，並極洋溢活躍，有其生命充沛之顯現。孔子正誕生於此種極富道德精神之社會中。本文主腦，則在根據左傳，於春秋時代中，特舉出許多極富道德精神之具體事例，並稍加闡發，藉此以供研究中國傳統文化者，使易明瞭其特點；亦可藉以明孔學精神之特點，卽其所由異於宗教、哲學、科學之特點所在也。

以下依時代先後，逐一引據左傳，以發明上述之旨趣。

一　衛二子

左傳桓公十六年載：

衛宣公烝於夷姜，生急子，屬諸右公子。為之娶於齊而美，公取之，生壽及朔，屬壽於左

公子。夷姜縊，宣姜與公子朔構急子。公使諸齊，使盜待諸莘，將殺之。壽子告之，使行。不可。曰：「棄父之命，惡用子矣。有無父之國則可也。」及行，飲以酒，壽子載其旌以先，盜殺之。急子至，曰：「我之求也。此何罪，請殺我乎！」又殺之。

當時衛人傷二子之遇，爲作詩，其詩見於衛風。詩曰：

二子乘舟，汎汎其景。願言思子，中心養養。

二子乘舟，汎汎其逝。願言思子，不瑕有害。

其後西漢司馬遷作史記，特傷之，曰：

余讀世家言，至於宣公之子，以婦見誅，弟壽爭死以相讓，此與晉太子申生不敢明驪姬之過同。俱惡傷父之志，然卒死亡，何其悲也！或父子相殺，兄弟相戮，亦獨何哉？

今按：此一事，可以十分揭示中國社會所特別重視之一種孝弟精神，此亦孔子論語所鄭重稱道者。我儕對此等事，既不該以利害論，亦不該以是非辨。若論利害，則二子徒死，於事絕無補。

若辨是非，則父命當從與否，實難確定一限度。故太史公僅特指出二子之用心，謂其「惡傷父之志」。此乃純出於二子當時一種內心情感，卽我上文所謂人與人間之一種敏感。在孟子則稱之爲「不忍人之心」。其所不忍者，在父子兄弟間，中國人則特稱此種心情曰「孝弟」。若使二子本無不忍其父之心，則進之可以稱兵作亂，退亦可以據理力爭，或設爲種種方法違抗逃避。但二子計不及此。就弟言，彼不忍其兄之無辜罹禍，而勸之逃亡。但若逃亡事洩，禍或及弟，在兄亦所不忍。兄既不逃，弟乃甘以身代。彼蓋內不直其母與弟之所爲，乃藉一死以自求心安。然其兄亦不忍其弟之爲己身死而己獨生，遂致接踵俱死，演此悲劇。要言之，此二子，遭逢倫常之變，處此難處之境遇，亦在各求其心之所安而已。在彼兩人，既未嘗在切身利害上較量，亦不在理論是非上爭辨，而決心甘以身殉。則在旁人，亦自不當復以是非、利害對此兩人批評攻擊。因此當時詩人所詠，亦僅致其悼思之意。而史公亦僅以「何其悲也」之悼惜語致其同情。此等事，我人無以稱之，則亦惟有稱之爲是一件極富道德精神之故事也。

二　楚鬻拳

左傳莊公十九年載：

巴人伐楚，楚子禦之，大敗於津。還，鬻拳弗納，遂伐黃。敗黃師，還及湫，有疾，卒。鬻拳葬諸夕室，亦自殺也。初：鬻拳強諫楚子？楚子弗從，臨之以兵，懼而從之。鬻拳曰：「吾懼君以兵，罪莫大焉。君不討，敢不自討乎？」遂自刖也。楚人以為大閽，謂之大伯。君子曰：「鬻拳可謂愛君矣。諫以自納於刑，猶不忘納君於善。」

鬻拳爲人，蓋性氣極強烈。彼屢冒犯諫君，君不之聽，甚至用武威脅，以求必從。其後君在外兵敗，鬻拳甚至閉門不納，其徑行己心如此。然鬻拳終亦心不自安，以爲用武脅君是一大罪，君不之罰，彼乃自刖己足。後之拒君弗納，君道死於外，彼更引此內憾，認爲君死由我，乃自殺以謝其對君之內疚。當時君子評此事，則僅謂鬻拳可謂「愛君」。此一評語，乃直道出鬻拳本人心事。若論其行迹，似乎鬻拳所爲，非爲臣之常軌。但探其內心，則鬻拳之一切反常違法，實莫非出於其平日一番愛君之至忱也。惟鬻拳既屢激於其愛君之心之所不得已，而終於自引爲己罪，而卒至於自殺，此亦惟以求其一己之心之所安而已。此種精神，固亦不能不謂其是一種極高的道德精神也。

上兩事，一屬孝，一屬忠。忠孝者非他，亦僅人之對其君父之一種內心敏感，一種不忍對方之深愛之懇切自然之流露。及其實見之於行事，而因以獲得當時後世人人之同情，而始成爲社會公認一德目。在有孔子儒家以前，忠、孝兩德，早在中國社會實踐人生中，有其深厚之根柢。孔子亦僅感激於此等歷史先例，不勝其深摯之同情，而遂以懸爲孔門施教之大綱。若謂孔子在當時，乃無端憑空提倡此一種理論，而始蔚成爲中國社會此後之風尚，而始目之曰道德，此則遠於事理，昧於史實。試問孔子亦何從具此大力，一憑空言，而獲後世人人之樂從乎？

三　晉太子申生

左傳僖公四年載：

驪姬謂太子曰：「君夢齊姜，速祭之。」太子祭於曲沃，歸胙於公。公田，姬寘諸宮，六日。公至，毒而獻之。祭之地，地墳。予犬，犬斃。予小臣，小臣亦斃。姬泣曰：「賊由太子。」太子奔新城。公殺其傅杜原款。或謂太子：「子辭，君必辯焉。」太子曰：「君

非姬氏，居不安，食不飽。我辭，姬必有罪。君老矣，吾又不樂。」曰：「子其行乎！」太子曰：「君實不察其罪，被此名也以出，人誰納我。」縊於新城。

此一事，與上引衛急子事心情相同，司馬氏已加以闡說矣。祭肉置宮中六日，安見置毒者之必由太子，此層本可辨釋。但在申生意，實恐驪姬因此得罪，其父年老，若失驪姬，其心情上之創傷，將無可補償。申生此種顧慮，則仍是對其父一番不忍有傷之孝心也。惟申生亦不願負一謀欲弑父之惡名而逃亡，則亦惟有出於自殺之一途。此等事，只可就心論心，又何從復據是非利害以多所責備乎？

四　晉荀息

左傳僖公九年載：

獻公使荀息傅奚齊。公疾，召之，曰：「以是藐諸孤，辱在大夫，其若之何？」稽首而對曰：「臣竭其股肱之力，加之以忠貞。其濟，君之靈也。不濟，則以死繼之。」公曰：

「何謂忠貞？」對曰：「公家之利，知無不為，忠也。送往事居，耦俱無猜，貞也。」及里克將殺奚齊，先告荀息，曰：「三怨將作，秦、晉輔之，子將何如？」荀息曰：「將死之。」里克曰：「無益也。」荀叔曰：「吾與先君言矣，不可以貳。能欲復言而愛身乎？雖無益也，將焉避之？且人之欲善，誰不如我？我欲無貳，而能謂人已乎？」里克殺奚齊，荀息將死之，人曰：「不如立卓子而輔之。」荀息立公子卓。里克殺之於朝，荀息死之。君子曰：「詩所謂『白圭之玷，尚可磨也。斯言之玷，不可為也。』荀息有焉。」

奚齊、卓子不當立，若立二子，必致樹敵釀亂。荀息之誤，在於不當諾獻公臨死之託。今已諾之在前，而能不顧利害成敗，寧以身殉，不食前言以欺其死君；此就行事之全部言，雖不盡當，然若專就其不食前言以欺死君之一節言，則仍有其至可欽敬之一番道德精神也。

五　晉狐突

左傳僖公二十三年載：

懷公立，命無從亡人。狐突之子毛及偃從重耳在秦，弗召。懷公執狐突，曰：「子來則免。」對曰：「子之能仕，父教之忠，古之制也。策名委質，貳乃辟也。今臣之子，名在重耳，有年數矣。又召之，教之貳也。父教子貳，何以事君？刑之不濫，君之明也，臣之願也。淫刑以逞，誰則無罪？臣聞命矣。」乃殺之。

狐突不願教子以貳，寧死不召，此亦一種道德精神也。

六　晉先軫

左傳僖公三十三年載：

文嬴請秦三帥，晉侯釋之。先軫朝，問秦囚。公曰：「夫人請之，吾舍之矣。」先軫怒曰：「武夫力而拘諸原，婦人暫而免諸國，墮軍實而長寇讎，亡無日矣。」不顧而唾。秋，狄伐晉，先軫曰：「匹夫逞志於君而無討，敢不自討乎？」免冑入狄師，死焉。

此一事，與鬻拳事亦相彷彿。鬻拳、先軫皆大臣，所爭皆國之大事，其所爲爭皆一出於公，又所爭皆甚是。先軫面君而唾，此特小節有失。然先軫之意，彼以老臣對新君，而有此失禮，雖心固無他，而疑若意存侮嫚。其君容恕之不加罪，而先軫心更不安，乃以死敵自明其心迹。此亦只是自疚內憾，求以獲其心之所安，而竟出於一死。則亦不得不謂是極富於道德精神之一種表現也。

七　晉狼瞫

左傳文公二年載：

狼瞫為車右，箕之役，先軫黜之。狼瞫怒，其友曰：「盍死之！」瞫曰：「吾未獲死所。」其友曰：「吾與女為難。」瞫曰：「周志有之：『勇則害上，不登於明堂。』死而不義，非勇也。共用之謂勇。吾以勇求右，無勇而黜，亦其所也。謂上不我知，黜而宜，乃知我矣。子姑待之。」及彭衙，既陳，以其屬馳秦師，死焉。晉師從之，大敗秦師。君子謂：「狼瞫於是乎君子。詩曰：『君子如怒，亂庶遄沮。』又曰：『王赫斯怒，爰整其

旅。』怒不作亂，而以從師，可謂君子矣。」

狼瞫以勇爲車右，先軫黜之，是先軫認狼瞫爲無勇也。此不啻蔑視了狼瞫之人格。故狼瞫之怒，實乃一種人格自尊之內心表現，非爲失官位而怒也。其馳入秦軍而死，乃以表示其眞不失爲一勇者。此在狼瞫，可謂是一種自我人格之表現，與自我人格之完成。由此而狼瞫內心所受黜辱之耻乃雪。此亦自求我心所安，亦可謂是一種極富於道德精神之行爲也。當時君子，批評狼瞫，以爲於是可謂之「君子」。「君子」正以稱富於道德精神之人格者。就此事，可見中國古人之道德觀念，毋寧是最富於內心情感者，始克當之。故凡屬道德行爲，必然有生命，有力量，有情感，有志氣。齷齪拘縛，循常襲故，非道德。怒爲人生情感中最當戒之事，然使怒而當，正可表顯出一種最具力量最富生命之道德行爲，如上引兩詩已可證。則又何嫌於道德之非人情，與道德之缺生命內力乎？

八　郲文公

左傳文公十三年載：

邾文公卜遷於繹。史曰：「利於民，而不利於君。」邾子曰：「苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也。民旣利矣，孤必與焉。」左右曰：「命可長也，君何弗為？」邾子曰：「命在養民。死生之短長，時也。民苟利矣，遷也。吉莫如之。」遂遷於繹。五月，邾文公卒。君子曰：「知命。」

此一事，驟視若涉迷信，然實亦一件極富道德精神之故事也。邾文公之意，君職正在利民，旣爲君，盡君職，中國古人謂此是「命」，命猶云「天職」也。今語則稱之爲「義務」。惟今人愛以義務與權利對舉，而中國古人觀念，則人惟當善盡天職耳。盡吾天職，此乃一種不計權利之純義務性者。邾文公只求盡其爲君之天職，只求其可以利民，更不計及私人之一切利害禍福，至於雖死而不顧，故當時君子稱之曰「知命」。此非一種極高的道德精神之表現乎？

九　晉鉏麑

左傳宣公二年載：

晉靈公不君，宣子驟諫。公患之，使鉏麑賊之。晨往。寢門闢矣，盛服將朝。尚早，坐而假寐。麑退而歎，言曰：「不忘恭敬，民之主也。賊民之主，不忠。棄君之命，不信。有一於此，不如死也。」觸槐而死。

鉏麑乃一力士，其使命乃以行刺。鉏麑銜君命而往，見趙盾侵晨朝服假寐，心為感動，不忍刺之，然又謂君命不可棄，遂觸庭槐而死。此亦中國古語所謂「發乎情，止乎禮義」也。鉏麑之不忍刺趙盾，是其「發乎情」。然鉏麑又必堅持君命不可棄之義，是其「止乎禮義」。如是遂造生了一種矛盾的局面。鉏麑之自殺，則亦惟在此矛盾局面下自求心安而已。故亦謂之是一種道德精神也。

一〇　晉解揚

左傳宣公十五年載：

楚圍宋，晉使解揚如宋，使無降楚。曰：「晉師悉起，將至矣。」鄭人囚而獻諸楚。楚子厚賂之，使反其言，不許。三而許之。登諸樓車，使呼宋人而告之。遂致其君命。楚子將殺之，使與之言曰：「爾既許不穀，而反之，何故？非我無信，女則棄之。速卽爾刑。」對曰：「臣聞之，君能制命為義，臣能承命為信。載義而行之為利。謀不失利，以衛社稷，民之主也。義無二信，信無二命。君之賂臣，不知命也。受命以出，有死無霣。又可賂乎？臣之許君，以成命也。死而成命，臣之祿也。寡君有信臣，下臣獲考死，又何求？」楚子舍之以歸。

解揚乃一使臣，使臣之職，在能傳達其使命。解揚亦志在盡職耳，死生有所不顧。此卽一種道德精神也。

一一　齊大史兄弟

左傳襄公二十五年載：

齊崔杼殺莊公，大史書曰：「崔杼弒其君。」崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞大史盡死，執簡以往。聞旣書矣，乃還。

史官之職，在據事實書。齊大史不畏強禦，直書「崔杼弒其君」，亦求盡史職而已。乃至於兄死弟繼，死者三人，而其弟仍守正不阿。南史氏恐大史兄弟一家盡死，復馳往續書。彼其心中，亦惟知有史職當盡而已，死生一置度外。此等精神，殊堪敬嘆。然在當時，齊大史兄弟及南史氏姓名皆不傳，則似時人亦視之若當然，若無甚大異乎尋常者。或因其時記載闊略，乏人記之。然亦由此可想，此諸人之死，固亦未嘗有如後世人自有一種留名不朽之想。而在彼諸人當時之心中，則誠惟有史職當盡之一念而已。生爲人，盡人道。守一職，盡職守。爲史官，則惟知盡吾史職而已，外此皆可不計。此等精神，亦云偉矣！是又安得不謂其爲一種最高之道德精神乎？

一二　宋伯姬

左傳襄公三十年載：

> 甲午，宋大災，宋伯姬卒，待姆也。君子謂：「宋共姬女而不婦。女，待人者也。婦，義事也。」

穀梁傳亦載此事，曰：

> 伯姬之舍失火。左右曰：「夫人少辟乎！」伯姬曰：「婦人之義，傅母不在，宵不下堂。」左右又曰：「夫人少辟火乎！」伯姬曰：「婦人之義，保母不在，宵不下堂。」遂逮乎火而死。

伯姬嫁宋共公，至此四十年矣。若伯姬十五而嫁，至是亦且五十四歲。伯姬嫁十五年而寡，至是守節已踰三十年。彼以一國之母，年既六十左右，縱無保傅在側，居舍火而避，此固無何不可。而伯姬拘守禮文，保傅不在，宵不下堂，甯及於難。當時君子謂其「女而不婦」。蓋禮意，「保傅不在，宵不下堂」者，特爲少艾處女輩設耳。抑即是少艾處女，驟値火災，焚及其屋，縱使不待保傅而走避，實亦無可非議。然伯姬寡居守節，近四十年，彼其平居，殆大小莫非一遵於禮。今已垂老，雅不願經變失禮，喪其故常。是亦一種人格自尊也。在彼心中，眞所謂「死生事小，

失節事大」，夫亦行其一己之心之所安而已。此事縱若不可爲訓，然本非必欲人人盡如此，乃得謂之是道德也。若必強人人盡如此，則既已成爲法律，既已成爲風俗；法律、風俗之下，無眞道德可言。道德則必爲其一己之事，必屬諸其人一己內心之自由，故道德乃惟以自求己心之所安耳。孔子謂「爲斯世也善」者爲「鄉愿」，又謂「鄉愿者德之賊」，正爲其立身行事，一依他人之好惡，風尚之從違，而不憑己心爲抉擇也。狂者進取，狷者有所不爲，雖非中道，猶爲孔子所取。若宋伯姬，亦可謂是女中狷者。雖其所守，若不足爲理想道德之普遍標準，要其事，亦不可謂非極富有一種道德精神之表現也。

一三　楚伍尚

左傳昭公二十年載：

楚囚伍奢，使召其二子。曰：「來，吾免而父。」棠君尚謂其弟員曰：「爾適吳，我將歸死。吾知不逮，我能死，爾能報。聞免父之命，不可以莫之奔也。親戚爲戮，不可以莫之

報也。奔死免父，孝也。度功而行，仁也。擇任而往，知也。知死不辟，勇也。父不可棄，名不可廢，爾其勉之！相從為愈。」伍尚遂歸。

當伍尚之聞召，云來則免爾父之死。在伍尚，亦未嘗不知其語之有詐。然若逆億其詐而不往，則若父死由我，將終生心不得安。然既心知其詐，而兄弟俱往受戮，父仇不報，心亦終不安。故由己歸死，而命弟奔吳，此亦自求其心之所安而已。若兄弟俱往，是不智。兄弟俱不往，是不仁不孝。然一往一不往，楚人仍可有辭責之，曰：「曷不兄弟俱來？今既一來一不來，爾父當仍不得免。」蓋遇此等事，本無必全之理。則利害是非，有不勝較。智計有所盡，則不得不憑己心之所安為抉擇。故孔子罕言利，與命與仁。伍尚兄弟之處境，亦所謂無可奈何者，是命也。尚之與弟謀，一求奔死以免父，一求違命以圖報，此皆發乎其心之仁，而事之利否固所不計。抑尚自處以死，而責弟以全身謀報，雖曰「吾知不逮，我能死而已」，亦可見其愛弟之心焉。斯可謂孝弟兩全也。

一四　晉董安于

左傳定公十四年載：

梁嬰父惡董安于，謂知文子曰：「不殺安于，使終為政於趙氏，趙氏必得晉國。」文子使告於趙孟，曰：「范、中行氏雖信為亂，安于則發之，是安于與於謀亂也。晉國有命，始禍者死。荀、范二子既伏其罪矣，敢以告。」趙孟患之，安于曰：「我死而晉國寧，趙氏定，將焉用生？人誰不死，吾死莫矣。」乃縊而死。

董安于見誣就死，而曰人誰不死，我死而晉國寧，趙氏定，將焉用生。彼其意，蓋謂人生惟求於世有貢獻。有所貢獻於世而死，卽爲死得其所。人誰不死，此乃中國古人一種甚深達觀。一切道德精神，則胥不由此種甚深達觀中爆發。宋儒葉水心有言：「當春秋時，未有生老病死入士大夫之心，不以聰明寄之佛老，爲善者有全力，故多成材。凡人壯不自定，老而自逸，是末世人材也。」今觀於董安于之事，洵可證葉氏論史之卓具深識矣。

一五　晉張柳朔

左傳哀公五年載：

初，范氏之臣王生，惡張柳朔。言諸昭子（范吉射），使為柏人。昭子曰：「夫非而讎乎？」對曰：「私讎不及公。好不廢過，惡不去善，義之經也。臣敢違之？」及范氏出，張柳朔謂其子曰：「爾從主，勉之。我將止死。王生授我矣，吾不可以僭之。」遂死於柏人。

王生與張柳朔相讐，而稱譽張柳朔於范吉射，以為柏人宰。及范氏獲罪出奔，張柳朔死守柏人以報。此與上引狼瞫死秦師事，可謂迹相反而心相似。狼瞫恥於先軫之不己知，張柳朔恐辱王生之相知。彼二人之死，皆求自全其人格，自求其心之所安。故皆得目之為是一種道德精神之表現也。

一六　楚昭王

左傳哀公六年載：

楚子在城父，將救陳。卜戰，不吉。卜退，不吉。王曰：「然則死也。再敗楚師，不如死。棄盟逃讎，亦不如死。死一也，其死讎乎。」命公子申為王，不可。則命公子結，亦不可。則命公子啟，五辭而後許。將戰，王有疾。庚寅，昭王攻大冥，卒於城父。是歲也，有雲如衆赤鳥，夾日以飛三日。楚子使問諸周大史，周大史曰：「其當王身乎？若禜之，可移於令尹、司馬。」王曰：「除腹心之疾而寘諸股肱，何益？不穀不有大過，天其夭諸？有罪受罰，又焉移之？」遂弗禜。初，昭王有疾，卜曰：「河為祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊。王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、漳，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂弗祭。

楚昭王之事，可與邾文公後先媲美矣。此葉水心所謂私人之死生禍福，全不入其心中，故得如

是。斯其所以表現爲一種最高的道德精神也。

一七　衞子路

左傳哀公十五年載：

衞亂，季子將入，遇子羔將出。季子曰：「吾姑至焉。」子羔曰：「弗及，不踐其難。」季子曰：「食焉，不辟其難。」子羔遂出。子路入。及門，公孫敢門焉，曰：「無入爲也。」季子曰：「是公孫也？求利焉而逃其難。由不然。利其祿，救其患。」有使者出，乃入。曰：「大子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之。」且曰：「大子無勇，若燔臺，半，必舍孔叔。」大子聞之懼，下石乞、盂黶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衞亂，曰：「柴也其來，由也死矣！」

此事已及春秋之末。子路、子羔皆孔子之門人，孔子亦預見此兩人之一來一死。然孔子於子路，固未嘗深讚許其死。亦未嘗深斥怪於子羔之不死。可見所謂道德者，不強人以一律。惟在子路之

意，謂「利其祿，必救其患」，奉此標準以往，有死不顧。此則不得不謂其乃一種極富道德精神之表現也。尤其臨死纓斷，乃曰「君子死，冠不免」，結纓而死。不願臨死而有所失禮失態，此種精神，後人以之與曾子之臨死易簀並稱。亦一種極高道德精神之表現也。

檀弓記曾子易簀之事云：

曾子寢疾，病。樂正子春坐於牀下，曾元、曾申坐於足。童子隅坐而執燭。童子曰：「華而睆，大夫之簀與？」子春曰：「止。」曾子聞之，瞿然曰：「呼！」曰：「華而睆，大夫之簀與？」曾子曰：「然，斯季孫之賜也，我未之能易也。元起易簀！」曾元曰：「夫子之病革矣，不可以變。幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「爾之愛我也不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣。」舉扶而易之，反席未安而歿。

曾子在平居，子路臨戰鬬，兩人處境不同，然其能臨死不苟則一。曾子未嘗爲大夫，而臥大夫之簀，及其聞童子一言，憬然有悟，疚然有慚，必易簀而後死。此種不苟小節精神，至於臨死而不肯苟，是卽一種最高之道德精神也。惟論語載曾子臨終，曰：

曾子有疾，召門弟子，曰：「啟予足，啟予手。詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子。」

則似曾子實未嘗有臨死易簀事。或檀弓所載誠有其事，而論語特渾括記之。蓋論語所謂「吾知免夫」者，即猶檀弓之所謂「得正而斃」也。蓋猶謂至此乃始得爲一完人耳。人非至死，終不得爲完人。然既畢生瞿瞿，勉求爲完人矣，豈可臨死而轉失之？故子路之臨死結纓，曾子之臨死易簀，其意皆求爲完人耳。惟其畢生意志之所在，故不願臨死俄頃而尚留有些微遺憾也。此種精神，則正是人生最高道德精神之表現。然深求之，亦所謂自求一己內心之所安而已，非有他也。此亦不當以是非辨，亦不足以利害較，故謂之爲是一種道德精神也。

上舉十七事，皆據左傳記載，藉以見春秋時代人道德精神之一斑。此外尚有一事，亦在春秋時代，而不見於左傳，僅載於史記。其事信否不可知，然其事流傳中國社會既極普遍，並甚悠久。其深入人心，蓋若尤有踰乎上舉十七事之上者。茲姑並舉如下：

一八　晉杵臼程嬰

史記趙世家載：

晉屠岸賈有寵，擅與諸將攻趙氏於下宮，殺趙朔、趙同、趙括、趙嬰齊，皆滅其族。趙朔妻，成公姊，有遺腹，走公宮匿。趙朔客曰公孫杵臼，杵臼謂朔友人程嬰曰：「胡不死？」程嬰曰：「朔之婦有遺腹，若幸而男，吾奉之。卽女也，吾徐死耳。」居無何，朔婦免身生男。屠岸賈聞之，索於宮中。夫人置兒絝中，祝曰：「趙宗滅乎，若號。卽不滅，若無聲。」及索，兒竟無聲。已脫，程嬰謂公孫杵臼曰：「今一索不得，後必且復索之，奈何？」公孫杵臼曰：「立孤，死，孰難？」程嬰曰：「死易，立孤難耳。」公孫杵臼曰：「趙氏先君遇子厚，子彊為其難者。吾為其易者，請先死！」乃二人謀，取他人嬰兒負之，衣以文葆，匿山中。程嬰出，謬謂諸將軍曰：「嬰不肖，不能立趙孤，誰能與我千金，吾告趙氏孤處。」諸將皆喜，許之。發師隨程嬰攻公孫杵臼。杵臼謬曰：「小人哉

程嬰！昔下宮之難不能死，與我謀匿趙氏孤兒，今又賣我。縱不能立，而忍賣之乎？」抱兒呼曰：「天乎！天乎！趙氏孤兒何罪，請活之！獨殺杵臼可也。」諸將不許，遂殺杵臼與孤兒。諸將以為趙氏孤兒良已死，皆喜。然趙氏眞孤乃反在，程嬰卒與匿山中。居十五年，晉景公與韓厥謀立趙孤兒武，諸將反與程嬰、趙武攻屠岸賈，滅其族。復與趙武田邑如故。及趙武冠成人，程嬰謂趙武曰：「昔下宮之難，皆能死，我非不能死，我思立趙氏之後。今趙武既立，為成人，復故位，我將下報趙宣孟與公孫杵臼。」趙武啼泣頓首固請，曰：「武願苦筋骨以報子至死，而子忍去我死乎？」程嬰曰：「不可。彼以我為能成事，故先我死。今我不報，是以我事為不成。」遂自殺。

此事既爲左氏所不載，又其所載與左氏有歧異，後之考史者皆疑其謬。清儒梁玉繩乃謂：「匿孤報德，視死如歸，乃戰國俠士刺客所爲。春秋之世，無此風俗。斯事固妄誕不可信，而所謂屠岸賈、程嬰、杵臼，恐亦無其人也。」今按：視死如歸，如本篇上引十七事皆然，寧得謂春秋世無此風？託孤之事，如晉荀息，即以死報命。至於報德，在春秋時更所常見。縱謂史記所載，或屬小說家言，其所記晉國君卿關係，及趙氏朔、同、括、嬰齊諸人死亡年歲，容可有誤；然晉人確

有屠岸氏，如里克殺奚齊、卓子時，曾令屠岸夷告重耳是也。後之小說家記此，或出傳聞，然亦不必即是憑空僞造。一爲其易，一爲其難，如伍尙之死，伍員之亡，亦其例也。後死者自殺以報先死，如衛急子之繼弟壽而死，亦其例。以彼例此，焉得謂春秋時決不能有杵臼、程嬰其人其事乎？或屠岸賈乃當時嬖寵小臣，或趙武誠如左傳所載，非遺腹子，乃以孤童匿宮中，事後避禍，而屠岸賈搜索其蹤跡，此固無法斷其爲決不可有。抑且縱謂其事全出揑造，當知揑造其事者之心中，即已存有此等道德觀念與道德精神之想像矣。故揑造亦即是一事實，爲考史者所當重視也。春秋事不載於左傳、國語，而散見於戰國諸子之傳述者衆矣，不得盡謂是戰國時人所憑空揑造也。史公備存其事，以著於篇，其識卓矣！又烏得輕譏其爲好奇之過哉？

劉向新序節士及說苑復恩，皆取此文，特於新序評此兩人，曰：「程嬰、公孫杵臼，可謂信友厚士矣。」又謂：「嬰之自殺下報，亦過矣。」是謂程嬰，可以不死也。孟子曰：「可以死，可以無死，死傷勇。」蓋後人感前人事，而特爲剖論其是非。然不得因後人所論，遂謂前人所爲，無當於道德。蓋所謂道德精神者，惟在行其一己之心之所安，本不求人人之盡必如我。亦非謂必其事之能至於「易地皆然」之境，乃始得謂之爲道德也。

以上列舉可資表見春秋時代人之道德精神者凡十八事。其地則徧及魯、衛、齊、宋、晉、

楚、邾諸國。其人則有國君。有母后。有諸侯之太子，公子，及卿大夫之子。有大臣元老。有史官。有使臣。有車右勇士。有刺客。有家宰。有貴族之賓友。其間惟子路爲孔子門人，餘則皆非平居講道論德之學人也。其事則特就其有關於死生之際者始列焉。因生命爲人所最惜，其人至於寧死而不顧，又非逼於外力，而乃特出於其心之所自願，此則最足以見道德精神之屬於人心之內發，而自有其一種不可自已之力量也。

上舉諸人，所以寧願捨其生命，至死不反顧，則皆有一種人生律則焉，在彼心中，自認爲萬不當逾越者。如邾文公認爲人君必以利民爲主。如宋伯姬認爲女子無傅保在旁，萬不當宵夜下堂。如衛急子、晉太子申生、楚伍尙，皆認爲父命不可違。如鬻拳、先軫，皆認爲臣之於君不可無禮。如齊大史兄弟，認爲史職必當直書。如解揚、鉏麑，認爲君命不可棄。如狼瞫，認爲勇者決不可以犯上作亂。如張柳朔，認爲知己必當副其所知，不得相孤負。如子路，認爲食人之祿，斯必救其難。如杵臼、程嬰，認爲主恩必報。此等皆非當時所懸法律強其必如此，亦非當時社會風俗迫其不得不如此。而所以必如此者，實純由於其內心之一種認識，若誠知其非此而不可。乃至於重視此等人生律則，以爲其必當遵守，乃更有甚於生命之可寶者，此所以遂成爲一種最高的道德精神之表現也。

今試問此等人生律則何由生？當知此既不憑於對上帝之信仰，亦不歆動於死後之禍福。在中國古人觀念中，似乎所重乃僅限於當前現實之人生界。如何完成此當前現實之人生，即此若爲人生唯一主要事。至於死後如何，則更不置計慮中。此實一種至深邃之人文精神也。苟若越出此人生界，認爲冥冥中別有主宰，一切當信從其意志，此卽當歸屬於宗教。或則窮究宇宙，旁窺萬有，深思博證，以尋求某種眞理，而揭出之以爲人生所當守；此種精神，亦不爲人文所限，而當歸屬於哲學與科學。而中國文化之傳統精神，則乃偏重於人文界，乃卽就於當前現實之人文而建立，而完成。其所憑以建立而完成之者，則僅憑於人心之面對此人文現實之所敏感而自安焉者以爲準，此以謂之爲一種「人文精神」也。

至於此等人生律則，爲其心之所敏感而自安焉者，其果眞爲人生所必當遵守而不可或逾之律則與否，則非無可加以討究之餘地，抑且隨時有其變通之可能。惟在其當時，彼既深感其當若此，而自認其爲不可稍渝，而寧願恪守，以至於死而不悔，此卽是一種至高之道德精神矣。故道德精神，必專限於現實人文界，卽是一種人文精神也。此等爲同時人所共同尊信之人生律則，用中國傳統語說之，則皆是一種「禮教」也。禮教之在春秋時，其影響人心者，可謂甚深甚厚。然亦可謂必先有此人心，乃始有此禮教之出現。否則，任何人固不能違於人心而憑空建立出此等禮

教，以使人至死而不違。亦必本於此等禮教，而以之教忠焉、教孝焉、教信焉、教勇焉、教直焉、教義焉、教人以視死如歸，教人以不違其內心之所安焉，於是而有種種之德目。而外界之利害禍福，可以一切不顧。即他人之是非評騭，亦可以棄置不問。惟此即爲「道德」之完成。道德完成，即是其人「人格」之完成，亦即是其人「生命」之完成也。蓋人生必達於是，乃始爲完成其生命之大意義，乃始爲善盡其生命之大責任。死生一以貫之，人之死即所以成其生。則於完成道德、完成人生之一大觀念之下，實無生死之可辨也。由於一己生命之完成，而人類之大生命，亦藉之得完成。故當一種道德行爲之發乎其人之內心，雖其一時之設心處慮，若僅顧己心，僅爲其一己當前作打算；而就其事之影響於人人之心者言，則已不啻爲全人類之全生命打算。故此亦謂之人道也。人道者，乃所以完成其人生。死亦人生中一事，生必合於道而生，則死亦必合於道而死。此非死生一以貫之乎？春秋雖爲一亂世，而此種精神，則仍是瀰漫洋溢，隨地隨時，隨事隨人，隨所遇而現；此實中國社會重視人文精神之文化傳統，至其時，已到達於一種相當高度之境界矣。孔子之教，則亦本於當時社會此等傳統之禮教精神而建立。故謂由於中國傳統文化而始產生出孔子，不能謂由有孔子而始有中國文化之創始也。

孔子亦自言之，曰：

我非生而知之者，好古，敏以求之者也。

可見孔子之講學立教，固不從宗教信仰來，亦不從科學證驗來，仍不從如西方哲學家之思辨邏輯來。孔子之講學立教，乃從其對於當時之歷史知識、文化傳統，多聞多識，反之己心，擇善而從，而誠見其宜如此，而深見其必然當如此，而即本此以立教也。故孔子講學立教之精神，乃確然見其爲屬於一種人文精神、道德精神也。

茲試再舉論語中孔子之述及人之死生之際者，而逐條略加以闡釋，以竟我上述之義。

子曰：「朝聞道，夕死可矣。」（里仁）

如本篇上舉之諸事，實皆可謂是一種「夕死可矣」之精神表現也。孔子特亦於此等已往故事，返就其內心敏感，而深悟人生之道當如此。故孔子此條，僅爲一種綜括的敍述語，此乃歸納往事中所涵義訓而綜括述說之。孔子之得此啟示，乃得之於其好古敏求，乃得之於其博學多聞，乃得之於孔子當時之歷史傳統，與夫人文現實；此爲孔子講學立教一段精神之所由異於宗教、科學與哲學，而自有其甚深邃之眞實淵源也。故孔子又曰：

吾欲託諸空言，不如見諸行事之深切著明也。

吾儕讀論語，凡孔子所陳義，亦不當僅以空言求，乃當從孔子以前之歷史行事之深切著明處求，則庶可以明孔子所從言之根據耳。

論語又曰：

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。（衛靈公）

孔子講學立教之大貢獻，端在其就於歷史往事所得義訓而爲之籀出一大原則，指出一切人道核心而舉一言以名之曰「仁」。仁者，乃一切禮教之所從出、所從立之基本也。故孟子曰：「仁，人心也。」又曰：「仁，人之安宅也。」又曰：「人有不忍人之心，而仁不可勝用也。」就孟子語推說孔子仁字，仁即人心，仁即人心所安，仁即不忍人之心之推演引申。大抵論語仁字，大義不違此諸端。如本篇上舉春秋十八事，此皆一種殺身成仁之往事先例也。此皆有一種不忍人之心，一種自求所安之心，爲之主宰，爲之決奪。故孔子所謂之「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」者，此亦一種綜括的敍述語，此亦歸納其所知歷史往事內涵義訓而指說之如此也。故孔子

此條，亦從其好古敏求而得，亦從其博學多聞而得。乃得其啟示於孔子當時之人文歷史與人文現實，而憑其自心之敏感靈覺以直知其如此。在此人文歷史、人文現實中，則惟有此心可以相通相得，此即孔子之所謂仁。故仁即人道，亦即人德也。

論語又曰：

微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」（微子）

此可見或去或爲奴或死，皆可以得仁，則人之求仁，固不必盡出於殺身以死之一途。而死與不死，亦非判別人生道德之最高標準。惟仁與不仁，乃爲判別人生道德之最高標準也。孟子又曰：「仁者，人也。」此亦可謂惟仁者乃得謂之人，故求眞實人生者必求仁。是則殺身成仁，即是殺身以完成其人生也。若違離於仁，即不得謂之人。苟既非人，則又何貴於有生？此仍是孔子就於歷史昔賢往事而推說之如此，非孔子憑空主張之論也。

論語又曰：

人之生也直，罔之生也幸而免。（雍也）

畫者，直道而行，亦卽直心而行，卽直從其心之所安，此乃人生之所由可貴也。否則飛潛動植，凡百有生，皆知求幸而免，人之有生，又何以異？

論語又曰：

自古皆有死，民無信不立。（顏淵）

生必有死，故僅求免死，則決非眞知生人之道者。所謂信，亦卽人生一種不可逾越之律則也。人事萬變，變之來不可測，人若惟求幸免於死，則一切人盡無可信，而人道終於不立矣。然而人之死則終於不可免，故生人之道不貴於幸而免也。

論語又曰：

見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。（憲問）

有生，乃得成爲人，故人道貴於因生以完成其爲人耳，不貴僅守其生以惟求夫免死也。卽如子路、張柳朔、解揚，皆見危授命也。知見危授命，卽知直道而生。孔子此等語，仍是一種綜括的敘述語。

論語又曰：

篤信好學，守死善道。（泰伯）

中國古人非無信，惟所信卽在人文界。能篤守其所信，又加之以好學，而嚴守以至於死，則可以善道矣。生有道，善道卽所以善生。惟求幸免於死，非善生也，故亦不以幸免於死爲善道。

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」（先進）

死乃生中所有事，故知所以爲生，知所以善我生，卽知所以爲死，知所以善我死矣。孔子講學立教，只教人如何爲人，如何善我之道以生，不教人學知死後事。此皆所謂死生一貫，天人合一，後世儒家每因此極深推論之。若觀本篇上述春秋諸往事，則可以不煩推說，而其義躍然矣。故曰：託諸空言，不如著之行事之深切著明也。

曾子曰：「士不可不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠

乎？」（泰伯）

儒家言人道重仁字，仁雖內本於此心，然擴其量可以外通廣及於全人類。此因人心皆同，無不可以相通相得，故人人無不在我「仁」之心量中。雖其隨感而發，論其迹，若僅限於一人一事，如事父見爲孝，事君見爲忠，交友見爲信，遇事見爲義，皆是也。其實則觸機應變，孝者不盡於孝，忠者不盡於忠。此卽人道也。卽如上舉鉏麑、張柳朔之徒，驟視之，若其人僅亦踐一小節而死，於人道無足輕重。然論其心量，此亦孔子所謂「仁」之一端，其道可以相通相得，廣被及於全人類，歷千古，經萬變，僅有此心隨感而應，遇變無方；生人之道，則惟此以爲之維繫而始得宏大也。故此不當以利害計。一時一事之利害，固何足以較量推說而盡其影響之所及乎？人若能善守此心而死生以之，至於殺身授命，此卽一種最高道德精神之表現。惟其擴申之而可以及於全人類，故曾子謂之「重」。至曾子之所謂「遠」，則極言之，亦僅止於其人之死而已。此更可以見孔門儒家之講學立教，徹始徹終，純爲一種人道精神，此卽謂之爲一種道德精神。因其僅限於人生現實中，故以異於宗教之信仰，與夫哲學、科學之所探究也。

子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」（子張）

子張在孔門，見稱爲「堂堂乎難與並爲仁」者，然子張所守，亦僅是見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀；其大途轍，則依然是孔門精神也。

根據上列論語所載孔子及其門弟子之所講所教，重道德，一死生，視人生之有死，直如朝之有夕，日之有夜，一若其事固然，無足厝懷慮間。故喫緊爲人，惟計如何求仁，如何求道，如何得爲完人耳。死則盡人所不免，既所不免，則惟當善爲運用，藉此以求得完其人生之理想。此種精神，得謂其猶非一種最高之道德精神乎？而當時孔門師弟子，對於此等理論，亦僅若平白直率而言之，似無甚深妙義奧旨，有待於曲折發揮，深細剖揭者。此緣孔門之標宗立教，本非外於此現實人生，而必窮探宇宙鬼神；或深用思辨邏輯，以別出其奇義奧旨，以圖說服人，以求人之龢然相從；而特就於此人生現實，本於已往歷史行事，而就我心之所感，而綜括述說之，以待於人之同具此心者之相通而相得焉。故若僅見其爲一種固然與當然。故其所說，亦不期人之信服而終於得人之信服，乃終以大行於後世。故儒家思想，乃得終成其爲中國文化傳統之一大骨幹也。

本文主旨，即在上探孔門教義淵源，以見孔學精神之重在人文歷史已往現實，而所謂「好古」、「擇善」、「述而不作」之深旨，亦可於此窺見其一斑爾。

（此稿成於民國四十五年冬，刊載於四十六年二月新亞學報二卷二期。）

論春秋時代人之道德精神（下）

余草論春秋時代人之道德精神上篇，專舉有關於死生之際者爲例。然非謂必如是乃見道德精神也。爰續草此篇，以竟我未盡之旨。

春秋時代人之道德精神，亦可謂是一種禮教精神，此已於上篇發其旨。禮貴讓，不貴爭。權利名位富貴，皆人之所爭也，於此而能讓，斯不得不謂是一種道德精神之表現。至於能讓國、讓天下，此眞人情所難，誠可謂是一種道德精神之至高表現也。中國古史傳說，有堯、舜之讓天下。至於周初，泰伯、仲雍，讓國王季，而逃之荆蠻。伯夷、叔齊，亦以讓國見稱。此皆中國傳統文化中一種道德精神之至高表現。而其事至春秋時，猶不乏其例。玆再逐事列舉之如下。

一　宋目夷

左傳僖公八年載：

宋公疾，大子茲父固請，曰：「目夷長，且仁，君其立之。」公命子魚，子魚辭，曰：「能以國讓，仁孰大焉，臣不及也。且又不順。」遂走而退。

明年，宋桓公卒，襄公卽位，卽太子茲父也。子魚卽目夷，乃襄公之庶兄。左傳是年載：

宋襄公卽位，以公子目夷為仁，使為左師，以聽政。於是宋治。故魚氏世為左師。

觀於是，宋襄公眞可謂仁者。賢其兄而讓之國，子魚旣固辭不受，卽位而復委政焉。兄弟之間，一讓一辭，一與一受，相信相愛，曾不見有絲毫之芥蔕。子魚旣爲政而宋治，則子魚誠能者也。宋襄之能繼齊桓而爭霸，殆卽仗子魚之治國有成。然則宋襄誠能識其兄之賢，讓之國而不受，而仍授之以政。在宋襄心中，絕無疑忌猜防之迹，則其讓國之誠可見矣。子魚雖辭國，然不辭政，竭其能以使國治，在其心中，亦絕無避嫌躲閃之迹。此已難能矣。及宋襄爲楚執於盂，使子魚歸而君宋，子魚不復讓，卽歸而君之。楚人釋襄公，子魚復歸國，而復其故位。斯二人者，較之伯夷、叔齊，若僅就其讓國之一節而言，則不徒可相媲美，抑若猶爲有勝矣。

二　曹子臧

左傳成公十三年載：

曹宣公卒於師，曹人使公子負芻守，使公子欣時逆曹伯之喪。秋，負芻殺其大子而自立。諸侯請討之。晉人以其役之勞，請俟他年。冬，葬曹宣公。既葬，子臧將亡。國人皆將從之。成公乃懼，告罪，且請焉。乃反而致其邑。

今按：晉人率諸侯之師伐秦，曹宣公亦從焉。曹成公即公子負芻，子臧即公子欣時，兩人皆曹宣公庶子也。左傳成公十五年載：

會于戚，討曹成公也。執而歸諸京師。諸侯將見子臧於王而立之。子臧辭，曰：「前志有之，曰：『聖達節，次守節，下失節。』為君，非吾節也。雖不能聖，敢失守乎？」遂逃奔宋。

負芻殺太子自立，子臧義不食其邑。至於諸侯來討，欲見子臧於王而立之，此固曹人之所願，亦曹國之利。子臧果立，天下後世，必絕無非之者。然子臧守其節不屈，終遜不受，此尤難能也。蓋子臧力不能誅負芻，其心有憾焉。今乘諸侯之誅負芻而得國，在子臧之心，必有所不忍。是可謂質直而好義矣。故寧出於讓國去家，以逃亡終其身。此亦絕不願自違其心之所安也。當子臧之世，貪利忘義，子弒其父，臣弒其君，以謀得國者，衆矣。子臧之守節，不僅足以媿此輩，殆亦所謂「貪夫廉，薄夫敦，懦夫有立志」，子臧之節，實可以風千古而常在矣。較之於君曹而曹治，其所貢獻於道義與風俗者，深淺大小，何可比量？縱子臧不爲此而辭，然而衡量道德之與世運，則於此不可不知也。

三　吳季札

左傳襄公十四年載：

吳子諸樊既除喪，將立季札。季札辭，曰：「曹宣公之卒也，諸侯與曹人不義曹君，將立

子臧。子臧去之，遂弗為也。以成曹君。君子曰：『能守節。』君，義嗣也。誰敢奸君。有國，非吾節也。札雖不才，願附於子臧以無失節。」固立之，棄其室而耕，乃舍之。

公羊傳載此事云：

謁，餘祭，夷昧，與季札，同母者四。季子弱而才，兄弟皆愛之，同欲以為君，季子猶不受。謁請兄弟迭為君自致國乎季子，皆曰諾。故謁也死，餘祭立。餘祭死，夷昧立。夷昧死，則國宜之季子，季子使而亡焉。僚者，長庶也，即位。闔閭曰：「將從先君之命與，則國宜之季子者也。如不從先君之命焉，則我宜立者也。僚惡得為君？」於是使專諸刺僚。

其事在魯昭公二十七年。左傳載：

吳公子光曰：「我，王嗣也。事若克，季子雖至，不吾廢也。」遂弒王。季子至，曰：「苟先君無廢祀，民人無廢主，社稷有奉，國家無傾，乃吾君也。吾誰敢怨？哀死事生，以待天命。非我生亂，立者從之，先人之道也。」復命哭墓，復位而待。

史記亦載此事云：

壽夢有子四人，季札賢而壽夢欲立之。

是季札之賢，其父其諸兄，皆欲奉國而傳焉。其父死，其兄讓國而不受。於是彼三兄者，更迭爲君，以冀季子之終於得國焉。逮夷昧死，季札適出使於外，其賢聲流聞於上國諸夏卿大夫間。誠使季子遄返，吳人必奉以爲君無疑。乃季子亡逃不返，俟王僚立乃返。及王僚被弒，季子又適出使。及其返，終守臣節，曰：「立者從之」，復位以事闔閭。此其高風讓德，誠可昭示百世。而觀於諸樊兄弟之更迭傳國，不傳子而傳弟，以終希季子之得爲吳君，彼其誠心相讓之意，亦至難能矣。是蓋其遠古先人泰伯、仲雍之流風餘韻，傳誦於子孫後禩，猶有未沫者，故亦相感而慕效之耳。至於此下夫差失國，乃在王僚、闔閭再傳之後。事變之來，何能逆測，固不得以此而責季札之守節而終讓也。若使季札立爲吳君，亦豈能保其子之必賢？若季札而能保其子之必賢，豈不猶賢於堯、舜？故知以後事之禍福，逆繩前人之節義，非通方之論也。

以上宋子魚，曹子臧，吳子季札，此三人者，皆一世之名賢。察其才能，實皆經國之長材。誠使得一國而君之，其權大矣，其位高矣。富貴既極，而其功名建白，亦豈不足以歆動一世，永

垂千古！而之三子者，淡然若不以經懷，漠然若無感於其心，皆能卓然守節而不變。斯其高標孤光，誠如矗立雲表，使後世人望之，若邈然不可攀。而宋襄公及吳諸樊兄弟，既推明手足之賢，復掬掬肺腑以讓，其所表現，實亦難能而可貴也。

四 韓無忌

左傳襄公七年載：

晉韓獻子告老，公族穆子有廢疾，將立之。辭曰：「詩曰：『豈不夙夜，謂行多露。』又曰：『弗躬弗親，庶民弗信。』無忌不才，讓其可乎？請立起也。與田蘇游而曰『好仁』。詩曰：『靖共爾位，好是正直，神之聽之，介爾景福。』恤民為德，正直為正，正曲為直，參和為仁。如是則神聽之，介福降之。立之，不亦可乎？」使宣子朝，遂老。晉侯謂韓無忌仁，使掌公族大夫。

無忌，穆子名。起，宣子名，乃穆子弟。據左傳成公十八年，無忌與荀家、荀會、欒黶同爲公族

大夫，在此七年前。又據晉語，晉厲公時，無忌已爲公族大夫，則當尤在前。無忌既讓位，而晉侯使掌公族大夫。是使無忌爲此四人之長也。然則無忌雖自云有廢疾，固非不能出身承事。彼其引詩「弗躬弗親」之語，亦求讓之推辭耳。則韓無忌之讓其家，固可與曹子臧、吳子季札之讓國媲美矣。

五　晉介之推

上述讓君位者三事，讓卿位者一事。又如晉趙姬讓叔隗爲嫡妻而已下之，又讓嫡子於趙盾而使其三子者下之。又如狐偃讓上軍於其兄毛，趙衰讓卿於欒枝、先軫，春秋時人讓德可書者尚多。復有一事，與此若稍不類，而可連類以及者，則爲晉介之推之讓賞。左傳僖公二十四年載：

> 晉侯賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及也。推曰：「獻公之子九人，唯君在矣。惠、懷無親，外內棄之。天未絕晉，必將有主。主晉祀者，非君而誰？天實置之，而二三子以為己力，不亦誣乎？竊人之財，猶謂之盜，況貪天之功以為己力乎？下義其罪，上賞其姦，

上下相蒙，難與處矣。」其母曰：「盍亦求之？以死，誰懟？」對曰：「尤而效之，罪又甚焉。且出怨言，不食其食。」其母曰：「亦使知之，若何？」對曰：「言，身之文也。身將隱，焉用文之？是求顯也。」其母曰：「能如是乎，與汝偕隱。」遂隱而死。晉侯求之不獲，以緜上為之田，曰：「以志吾過，且旌善人。」

今按：介推之事，傳誦中國社會，迄今弗衰。相傳寒食禁火，即由介推而起。此與屈原投江，至今端午有角黍競渡之俗，同見爲其人其事之入人心者深，故能蔚成風俗，有如此之廣而且久也。然據左傳，介推特終身隱不復見，晉文公求之不獲，遂以緜封爲介推之田。呂氏春秋亦曰：「負釜蓋簦，終身不見。」楚辭惜往日乃云：「介子忠而立枯兮，文公寤而追求。」莊子盜跖篇則曰：「介推抱木而燔死。」故後漢書周舉傳，乃云「介推焚骸」。古琴操亦有「介推抱木而死」之語。直至近代戲劇，乃有「火燒緜山」，與杵臼、程嬰之「搜孤救孤」，蓋同爲中國社會所樂於稱道，故遂渲染失其本眞。顧炎武日知錄所謂：「瑰奇之行彰，而廉靖之心沒。」其語良是。蓋此等廉靖之心，其實已是瑰奇之至。俗人不察，增其瑰奇，則轉失當事者一番廉靖之心之眞實體段也。

嘗試論之，中國人之道德精神，就其表顯於外者言，固可謂是一種「禮教」之精神。禮既貴「讓」，不貴「爭」，故國人傳統風俗，臨事每易主於退讓，退讓之極即為「隱」。隱者之所為，可以終身不求人知，抑且終身不爲人知，而其內心之所守所信，則耿然烱然，有若可以歷千古萬古而不昧不失者。此其不與人爭，不求人知，確然自信自守以至於隱淪終身而不悔不悶之一段精神，亦卽是一種至高之道德精神也。故廉靖之心之至極，其所養所詣，已是瑰奇之至，固不必定以陷於殺身而不顧之乃見為瑰奇也。故余論次春秋時代之道德精神，先之以殺身成仁，次之以讓國讓祿，而連帶及於終身隱淪自晦之士，亦本此義而論次之也。

又按：關於隱淪自晦之故事，在中國歷史傳說中，亦已先有其甚深之淵源。如孟子曰：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。

此皆千古聖君賢相，豪傑大人。然方其未爲人知，則或在畎畝，或業版築，或鬻魚鹽，或屈身士伍，或蟄居海濱，或混迹市販。方其時，雖抱奇才，負盛德，然既不爲人知，則固何異於庸俗。然雖不爲人知，其爲有奇才盛德在身，則與其被舉之後，縱其大有所表顯，而其先後之同爲一

人，則固無以異也。故就中國人傳統觀念言，知與不知，若於其身無所益損，而毋寧不爲人知，其人若更見瑰奇，更爲高出於流俗焉。故曰：「盛德若愚，良賈深藏若虛。」此既不爲人知，抑亦不求人知，而且甚至於務求不爲人知焉。故此種故事之傳說，與夫此種心理之蘊積，而蔚成爲中國社會尙隱自退之風。此亦文化傳統之歷有傳遞，決非忽然無故而有此也。故如介之推，雖隱淪終身，絕無事功表白，則又安知其人才德抱負之誠不若舜，若傅說、膠鬲，若管、孫、百里之儔乎？故中國社會風習，重抱負，賞隱淪，其推崇想慕之情，往往不亞於事功之確有所表顯者。流傳至戰國，此等風氣達於極盛。道家於堯、舜禪讓之外，復增出許由、卞隨、務光。齊太公乃周之外戚，而謂其釣於渭濱。此外如申徒狄，鮑焦，越王子搜，顏闔，屠羊說之徒，爲當時人所樂道者，何可勝數。一若其人必先有一段隱晦避世之事蹟，乃更增其聲價。即後世人物如諸葛孔明，方其高臥隆中，自比管、樂，若使無劉先主三顧野廬，豈不將以抱膝長吟終其身？然終無害於諸葛之可以比擬管、樂也。田疇、管寧，其獲後人之景仰，亦復何遜於諸葛乎？中國人此等心理，此等觀念，尙隱自晦，確然不拔，遂成爲中國歷史人物中一大類，而其影響於中國文化與歷史者，其意義至深且鉅，抑且無從估量。而遠在春秋以前，已有不少此等人物，此等故事，遙爲此一風氣之前驅矣。故介推之隱，其自身才德所至，誠以無可展布，因亦無可徵信，然終使後人

想望其才德於若隱若顯中。故曰神龍見首不見尾，一鱗片爪，隱約雲中，亦所以想見其爲神龍之夭矯也。諒介推之在當時，其終隱之志，亦已先有爲之啟召而感動其心者，固非無端特起，忽然而有此終身隱淪之一想也。

今試仍本上篇之旨，復雜引論語孔門師弟子之言，而略加闡說之如次。

子夏曰：「吾聞之矣。死生有命，富貴在天。」（顏淵）

今按：此兩語，其垂爲中國社會之習熟語，亦既二千五百年於今矣。近人率好言中國文化重現實，不知重現實而能淡於死生富貴，乃所以創成中國文化之深趣也。人之宅心處慮，苟惟以一己之死生富貴爲準，則何能有崇高之道德精神之表現？苟非有一種極崇高之道德精神，淪浹浸漬於其間，而徒知重現實，則又何能有此緜歷數千載而不衰不竭之文化傳統乎？此義尤爲讀吾文者所當深玩也。本文上篇所述，可謂是「死生有命」之一觀念之具體表現。本文下篇所述，可謂是「富貴在天」之一觀念之具體表現。易言之，此皆不以一己之死生富貴置念慮間，故能有此種崇高之道德精神之表現也。子夏所謂「商聞之矣」者，苟非聞之於師門，必是聞之於時人之通語，而亦爲師門所認許。要之子夏「死生有命，富貴在天」之兩語，仍是一種綜括的敍述語，在子夏

脫然出口，視若固然，似不煩更爲之推闡而說明。此種思想觀念之來源，則尤爲吾儕今日研究中國古代思想者所必須鄭重注意也。

論語記孔子述及富貴，無不淡然視之。故曰：

富與貴，是人之所欲也。不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也。不以其道得之，不去也。（里仁）

又曰：

富貴可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。（述而）

又曰：

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。（述而）

又曰：

篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，耻也。邦無道，富且貴焉，耻也。（泰伯）

孔子此條，乃正式提出一「隱」字。隱之一字，在中國文化精神中，蓋有其莫大之意義焉。若謂人生貴有所表現，隱者，乃一種不表現之表現也。若謂人生貴有所作爲，隱者，乃一種無作爲之作爲也。隱之爲德，不惟無動於富貴，抑且不歆於事功。其心超然，一志於道。儒家精神之所憑以撥亂而反治、轉危而爲安者，隱之一義，蓋寓有其甚深之機括焉。天下不能無無道之時，居危亂之邦，善道而隱，隱者卽所以善吾道。甚至善道而死，死亦所以善吾道也。如是，則雖死而道存，雖隱而道顯。「道」之終於存而顯，有時轉出於「隱」之爲功。故隱者，亦大仁大智大勇之所爲，非苟且不得已而退處於無用者之比也。故孔子亦常有隱志。既曰「余欲無言」，無言卽大隱也。又曰「欲居九夷」，又曰「道不行，乘桴浮於海」，居夷、浮海，亦大隱也。「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：吾與點也。」「與點」之心情，卽大隱之心情也。

孔子之稱寧武子，曰：

寧武子，邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。（公冶長）

寧武子之「愚」，此即退藏於密，無所表現，無所作爲，而孔子極稱之，以爲不可及，此孔子之深賞於居無道之世而能隱也。

孔子之稱蘧伯玉，則曰：

君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕。邦無道，則可卷而懷之。（衛靈公）

「卷而懷之」者，亦隱也。故孔子之稱顏淵，則曰：

用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫。（述而）

「藏」即隱德也。君子之隱，非其空無所有，乃由其能有而不用、卷而懷之之爲可貴也。此後唯孟子能發揮其深意，曰：「禹、稷、顏回同道，易地則皆然。」蓋禹、稷處有道之世，顏回值無道之際耳。季氏使閔子騫爲費宰，閔子騫曰：「善爲我辭焉。如有復我者，則我必在汶上矣。」則閔子亦能隱。孔子之稱仲弓，曰：「雍也可使南面。」然仲弓之在孔門，乃極少言行可見，是

仲弓亦能隱。孔門四科，列德行者，惟顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。則此四人者，蓋身懷言語、政事、文學之才，而能卷而懷之，藏於不用者也。則孔門之於「德行」，乃深以能隱者爲有德也。

隱之爲德，必先有不求人知之素養。孔子常言此矣。故曰：

人不知而不慍，不亦君子乎。（學而）

不患人之不己知，患不知人也。（學而）

不患無位，患所以立。不患莫己知，求為可知也。（里仁）

不患人之不己知，患其不能也。（憲問）

君子病無能焉，不病人之不己知也。（衛靈公）

孔子教人不患人之不己知，可謂反復申言，而不憚煩之至矣。故曰：

莫我知也夫！不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！（憲問）

孔子雖曰：「知其不可而爲之。」又曰：「吾非斯人之徒與而誰與。」然孔子終其身而有「莫己

知」之歎，有「知我者其天乎」之歎。是孔子實無異乎終其身而大隱也。故道高德邃而至於莫我知，而吾心不以爲慍，此尤隱德之最高深致也。此種精神，則豈得不謂之是一種最高之道德精神乎？

孔子又曰：

> 見善如不及，見不善如探湯，吾見其人矣，吾聞其語矣。隱居以求其志，行義以達其道，吾聞其語矣，未見其人也。（季氏）

此尤孔子之深讚賞夫能隱也。就此條言之，隱居亦即所以行義，行義亦可出於隱居。求志之與達道，二者亦一以貫之矣。若果以隱居與行義，求志與達道，必分作兩事，謂於「行義」之外，別有「隱居」之安，「達道」之外，別有「求志」之業，此則不明夫孔門之所言隱矣。

故孔子於古代與當世之隱士逸民，皆所稱賞。嘗歎曰：

> 作者七人矣。（憲問）

又曰：

賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。（憲問）

而論語微子一篇，尤爲有天風飄渺、白雲逖然之致，蓋微子一篇，皆所以深賞於隱之爲德也。故曰：

逸民，伯夷、叔齊，虞仲、夷逸，朱張、柳下惠、少連。子曰：不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與。謂柳下惠、少連：降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲、夷逸：隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。（微子）

此孔子評騭古今隱德，有此三品也。伯夷、叔齊，實爲隱德之最高尙者。柳下惠、少連次之，以其不能辟世辟地也。虞仲、夷逸，辟世辟地而放言，斯能隱而非義之至，非道之無可疵也。後世如莊周，其殆虞仲、夷逸之儔乎？

子貢問曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」（述而）

是孔子之深賞夫伯夷、叔齊者，乃賞其能仁。隱居求志，卽求仁也。行義達道，亦卽以達仁也。若不務求仁而徒隱，若徒隱而不能達其仁，斯則非孔門所言之隱矣。故曰：

微子去之，箕子為之奴，比干諫而死，孔子曰：「殷有三仁焉。」（微子）

微子之去，卽隱也。微子之隱，與比干之死諫，箕子之爲奴，其爲仁則一。故大隱之與殺身，皆可以成仁焉。成仁斯卽達道矣。

孔子又曰：

伯夷、叔齊，餓於首陽之下，民到於今稱之。（季氏）

夫曰「民到於今稱之」者，斯卽道之終不可隱，而伯夷、叔齊之終爲大仁，可知矣。孔子與深賞夫隱德，故亦極推乎讓道。人非善讓，亦不能隱也。隱之與讓，其迹若異，其德則一。故孔子又深讚於泰伯，曰：

泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。（泰伯）

此所謂「民無得而稱」者，非謂其沒世而名不稱，乃謂其旣讓天下，乃無事功建白可以見稱於民也。不知縱無事功建白，而其大德之所昭示影響於後世，則有遙勝於事功建白之有迹可指者。故孔子旣許管仲以仁，亦許伯夷、叔齊以仁也。

孔子又極稱堯，曰：

大哉！堯之為君也。巍巍乎！惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章。（泰伯）

此所謂「民無能名」，卽猶泰伯之「民無得而稱」也。泰伯以天下讓，不在其位，不謀其政，其無事功建白，使民無得而稱，則固宜矣。堯身爲天子，居於有天下之位，而亦使其民無能名焉，則何也？蓋堯能選賢善任，如舜、如禹、如稷，三子者之成功，則皆堯之成功也。三子者之有文章，則皆堯之文章也。故曰「惟天爲大，惟堯則之」。此所謂：「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」天不自爲，亦不自居功也。然則堯之所以爲大，尚不在其以天子之位讓於舜，此則有迹可指；而在其身居天子之位，而已以一切事功建白讓之於舜矣。此尤無迹可指，乃以爲盛德之至也。故堯之爲君，其事顯，人知之。堯之無事功建白，而實當時之事功建白一切由於堯，則其事

隱。堯之爲君而民無能名，此卽「莫己知」也。此卽堯之大隱之德之所蘊，亦卽堯之大仁之道之所達也。孔子心中，實以堯爲法則焉。孔子雖終其身栖栖遑遑，道不行於世，而孔子之道終以大明於後世。若以當世之事功建白繩孔子，孔子亦無何事功建白也。孔子曰：「我久矣不復夢見周公。」孔子不得法周公，乃猶有堯可法。故孔子曰：「道之不行，我知之矣。」然則道之不行於當世，而終行於後代。孔子之所建白，在當時固不爲人知，亦無可求人知；而知孔子者推之，謂其「賢於堯、舜遠矣」，豈不然哉！吾人必明乎此，乃可以與論夫孔門之言隱矣。

孔子又極推舜與禹，曰：

巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。（泰伯）

此孔子深闡乎舜、禹當日之心境也。堯以天下讓舜，舜以天下讓禹。舜受堯之天下，禹受舜之天下，在舜、禹之心中，方其受天下而有之，不自感其有天下也；舜、禹之有事功建白，亦不自感其有事功建白也。故曰：「有天下而不與。」後世有宋程子明道闡其說，曰：「堯、舜事業，亦只如太虛中一點浮雲過目。」此非謂堯、舜事業，在他人視之，可以當作如太虛中一點浮雲過目也。若其人如此，斯其人，必爲不仁、無知之歸矣。程子之意，乃謂在堯、舜心中，其有天下，

其有事功建白，則只如太虛中一點浮雲過目也。此種心境，眞所謂「人莫我知，知我者其天乎」。在眞能有此心境者，亦決不求人知也。故大隱之與大仁，在儒家精神中，實可一以貫之而無二。則讓天下不見其爲讓天下，受天下亦不見其爲受天下，亦曰「求仁而得仁」斯已耳。

如上文所闡發，後世莊周、老聃之言，殆有得於孔門尊讓重隱之一端。而殺身成仁，舍生取義，墨氏則有得於孔門積極進取之一端也。墨近於狂，道近於狷。孔子則尙中道。隱居以求志，有天下而不與，此道家莊周、老聃之所尙，而孔子則曰：「我則異於是，無可無不可。」此孔子精神之所以爲大。所謂道大而莫能知，蓋孔子之爲隱，固遠過於莊周、老聃之爲隱矣。

儒家經典論此進退隱顯之義最明備者，孟子之外獨有周易，以易傳成書已出莊、老後，故於孔門此義獨能推闡之明備也。乾文言曰：

亢之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其惟聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！

墨家殆所謂知進存得而不知退亡喪者也。惟易之爲書，主於吉凶禍福之趨避，故每偏於退，多所不爲，少所必爲。雖曰「天行健，君子以自強不息」，而殺身舍生，終非易之所尙。故論易之大

體，實偏近於莊、老也。乾之初九，「潛龍勿用」，文言曰：

子曰：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世无悶，不見是而无悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」

坤之文言曰：

天地閉，賢人隱。易曰：「括囊，无咎无譽」，蓋言謹也。

否之彖曰：

天地不交，否，君子以儉德解難，不可榮以祿。

隨之彖曰：

隨時之義大矣哉。

其彖曰：

隨，君子以嚮晦入宴息。

蠱之上九，曰：

不事王侯，高尚其事。

按：象曰：「不事王侯，志可則也。」疑「高尚其事」當作「高尚其志」。涉上文「事」字譌。

剝之象曰：

君子尚消息盈虛，天行也。

遯之象曰：

遯之時義大矣哉。

蹇之象曰：

蹇，難也。險在前也。見險而能止，知矣哉。蹇之時用大矣哉。

凡此，大抵皆出孔子以後人語。惟蠱之上九，既已有「不事王侯」之辭，則隱遯之義，固已遠有所起，不起於孔門之後矣。惟易言否泰剝復，貞下起元，則隱遯之義，若偏重於社會氣運之斡旋與效用，而道德精神之內蘊，則轉爲之掩抑而不彰。此易義之所以爲更近於道家，而微遠於儒義也。然周易六十四卦，顯是早在孔門之前。故知孔子之學，於中國傳統文化之多所承宣闡揚，而非盡出於孔子一人之所特創也。

（此稿成於民國四十六年初，刊載於是年二月新亞學報二卷二期。）



中國學術思想史論叢（二）



中國學術思想史論叢（二）目次

序

余早年即好治孔孟儒家言，最先成論語、孟子要略兩書；因考孟子生平，遂成先秦諸子繫年。惟讀書漸多，愈不敢於孔孟精義輕有發揮。晚年，始成論語新解及孔子傳，雖對孔子思想續有啟悟，然常自慚，於孔聖人深處，恐終未有登堂入室之望。於孟子僅略闡其「性善」義。惟於易傳、中庸，認爲當出晚周、秦、漢間，則信之甚篤。於大學，僅闡其「格物」義。偶有撰述，皆收本集中。於其他先秦諸子，深信老子書晚出，凡所論辨，集爲莊老通辨一書。又有莊子纂箋。此爲余治道家言之所得。余又深信名家源於墨，除墨子與惠施兩小書外，此編第二册所收皆是。余又擬爲陰陽家言發微，迄未下筆，僅於劉向歆父子年譜中略述其意。此文當收八本書之第二編。又有中國思想史一書，於上所提，皆粗有涉及。荒陋所得於先秦諸子方面者，僅止於此。又曾撰荀子篇節考，乃在蘇州中學任教時所成，曾刊載於吳江某生所編某雜誌中；自謂昔人治荀書，獨未

於此有注意；惜行篋中缺此篇，附識於此，誌敝帚之自珍焉。

中華民國六十五年冬至日錢穆於自識臺北外雙溪之素書樓，時年八十有二。

中國學術思想史論叢(二)

儒家之性善論與其盡性主義

儒家思想形成中國民族歷史演進之主幹，這是無疑的。廣播在下層的是社會風俗，英華結露而表顯在上面的是歷史上各方面的人物。而傳衍悠久，蔚爲一民族之文化。中國民族之前途，其唯一得救之希望，應在其自己文化之復興。要復興中國民族傳衍悠久之文化，儒家思想的復興，應該仍是其最要之主源，似乎也是無疑的。已往的儒家思想，未必能適應當前的環境，而振拔尤其困難。然而儒家思想是中國民族性之結晶，是中國民族文化之主脈。並不是儒家思想造成了中國民族之歷史與其文化，乃是中國民族內性之發揮而成悠久的歷史與文化者，其間最要的一部分，則爲儒家思想。梅樹總得開梅花，中國民族若尙有將來之歷史與文化，好如雪後老梅，只要生氣尙在，其再度的開花敷蕚，無疑的依然是梅花，縱使不是去年的。而去年的梅花早已老

謝，本也沒有再上枝頭的可能。作者發願將中國二千年來儒家思想之內蘊，從各方面爲之發揮引申，闡述宣布；不過像拾起地下墜花，仔細端詳，來揣測枝頭新葩的面影之依稀而已。我想在「儒家哲學發微」的總題下分別寫定各題。現在先舉儒家之「性善論」與其「盡性主義」。

儒家思想，是強烈的情感主義者，而很巧妙地交融了理智的功能。儒家思想，是強烈的個己主義者，而很巧妙地調和了人我、內外的衝突。儒家思想，是強烈的現實主義者，而很巧妙地滲透了一切神天不可知界的消息。現在暫從其性善論和盡性主義方面加以闡發。

性善、性惡，是先期儒家一個極重要的爭論，而結果則全折入於性善論之一途。性善論實在是儒家思想一個中心的柱石。荀子是主張性惡的，他說：

古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也；是聖王之治而禮義之化也。今嘗試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也；若是則夫彊者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用

此觀之，然則人之性惡明矣。（性惡篇）

這可算是性惡論一個極堅強的證據。然而我們試從反面想來，人類本就是「彊者害弱」、「衆者暴寡」的，本沒有所謂「聖王之治」、「禮義之化」，何以忽然生起聖王禮義來？這不得不歸功於所謂「聖人」。而聖人究竟也只是人類中的一分子。孟子說：

聖人與我同類者。

這就變成性善論了。所以主張性惡論者，不得不把「聖人」和「人」分作兩等看；而性善論者，則「聖人」和「人」仍是同等。所以性善論者主張平等，而性惡論者卻不得不主張階級。性善論者主張自由與啟發，而性惡論者卻不得不主張束縛和服從。性善論者主張「明善誠身」，性惡論者卻不得不主張「化性起僞」。其間是非，此處暫勿深論，而性善論終究是儒學正論，則可無疑。孟子論性善也有一番極好的論證，正和上引荀子之說，遙相對立。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反虆梩而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。

這可算是性善論一個最親切的明證。本來，儒家的性善論，正從歷史的進化上着眼。（這一點，淸儒焦循孟子正義裏頗有發揮。）孟子又說：

堯舜性之也，湯武反之也。

「性之」、「反之」是怎樣說的呢？譬如上舉「其顙有泚」的人，他「非爲人泚，中心達於面目」，正是他天性的流露，所以叫「性之」。旁人見其如此，恍然大悟，想到從前父死不葬，定爲狐狸所食，蠅蚋所嘬；他以後再逢母喪，定必效法那人虆梩而掩；這所謂「反之」。反之者，謂反之吾心而見其誠然。人類在先本不知有烹飪，茹毛飲血，解其飢渴而止。後來漸漸地發明火食了，一人偶先熟食，衆人羣起而效，至於易牙，而爲天下人口之所同嗜。易牙便成天下人口味的標準。人類在先本不知有美觀，男女裸相逐，得遂其性而止。後來漸漸地發生美感了，一人偶然修飾，衆人羣起而效，至於子都，遂爲人類體貌美之標準。飲食之味、男女之美，隱隱地都有一個標準。無論你知與不知，那個標準卻長是潛藏在你心裏。一人偶然的把那標準發現了，提供出來，人人覺得愜心當意，那一人便是所謂「聖人」。聖人只是「先得吾心之所同然」。他的長處，便在把人類心裏一種潛藏的標準發現而提供給大衆，好讓大衆覺悟追求和享受。口味有標

準，美色有標準，音聲有標準，至於行爲的全體，自然也應有標準。那種標準，並不是別人創立了，來強迫我去服從。捨了我的天眞，而虛僞地去模倣。那種標準，正爲其是我內心潛藏着的標準，一旦如夢方醒地給人叫醒，所以才覺可貴，所以才得爲人類公認的標準。孟子說：

> 口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。……至於聲，天下期於師曠。……至於子都，天下莫不知其姣也。……故曰：口之於味也，有同嗜焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。

又說：

> 規矩，方圓之至也。聖人，人倫之至也。

規矩便是方圓的標準，聖人便是人倫的標準。聖人得此標準到手，也只是他天性自然的流露。孟子又說：

> 舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希？及其聞一善言，見

一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。

正是指點出這層意思。南宋陸象山和朱晦菴爲着討論教人先從「尊德性」或「道問學」入門的問題而爭執。象山要問晦菴：「堯舜以前曾讀何書來？」這實是透性之見。但究嫌太狹窄了。把人性只關閉在各自個已的圈子內，定要「性之」，不重「反之」，這也未是。孟子說：「堯舜性之，湯武反之。」正是說堯舜乃上古之聖人，在他們以前文化未啟，一切都是他們創作；他們在天性流露的分數上多了些，所以說是性之。湯武已是中古之聖人，在他們那時，文化已稍稍有個基礎，可是當着桀紂亂世，文化的標準又迷惘了，湯武卻能反之於已，重把上古聖人創建的標準提供出來；他們是反身而見其誠然的分數多了些，所以說他們是反之。然而入細講來，堯舜亦未嘗非反之。譬如舜居深山，與木石居，與鹿豕遊，還是一個深山的野人。可是卽在深山野人裏面，並不是沒有天性流露。舜所聞到的善言，見到的善行，不消說只是深山野人之天性流露，並不是荀子之所謂「聖王之治」、「禮義之化」。可是舜卻一經啟發，卽便沛然若決江河，自已走向善的路上去。西國有一寓言說：

一稚獅自幼卽乳於羣鹿，長而忘其爲獅。一旦見雄獅踞山而吼，稚獅隨鹿震怖。雄獅憐

之，詔其臨潭自照。稚獅顧見己貌，無殊雄獅，長吼奮躍而去。

這雖寓言，正可說明「反之」的情景。那稚獅本自潛藏有獅的賦性，苦不自覺。一旦遇見雄獅，臨潭自照，如夢之醒，如瞽之視，自然「若決江河，沛然莫之能禦」了。

孟子又說：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。

「湯武反之」的「反」，即是「反身而誠」的「反」。所以又說：「堯舜性之，湯武反之。」後人誤解了「反」字，以為要從大人反復到孩童赤子，要從文物昌明的後世反復到木石鹿豕的深山；主張自由進化主義的性善論，一變而為消極退化的了。至於「萬物皆備於我」一語，也為後人誤解。原來「物」字正是「標準」的意思。譬如說「有物有則」，「則」是方式，是模樣，是標準。「物」字的意義也是一例。（此層顧亭林日知錄也說過。）孟子的話，用今語譯來，正是說：「一切的標準，都本潛藏在我的內心，我只一反省而見其誠然，覺得那標準正合我心所要求的一種趣嚮，那便是外部的規範和內部的自由訢合一體，這自然是快樂的了。」

中庸上也說：

自誠明謂之性，自明誠謂之教。

「自誠明」，相當於孟子之所謂「性之」。「自明誠」，相當於孟子的所謂「反之」。那一性一反之間，天人交融，外內相發，明誠一體，便完成了人類的進化。人類只本着那天性，自然能尋向上去，走上進化的大道，所以說是性善了。捨卻這條路徑，人類亦別無進化之可能。

以上是儒家的「性論」和「性善論」。以下再說儒家的「盡性論」和「止至善論」。儒家事事愛立一個標準，性的標準便是「善」。達乎「至善」，才算是盡其性。未達乎至善，便是未盡其性。孟子說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

口之於味，耳之於聲，目之於色，四肢之於安佚，明明是性，君子何以不謂之性？正因儒家論性，有一個最高可能的標準，那個標準便是善，便是仁、義、禮、知。性分所有，不一定全是仁、義、禮、知，全是善；但是仁、義、禮、知之善，終是在性分以內。儒家便在人性中抉擇出仁、

義、禮、知的善來作爲盡性的最高可能的標準。正如人類並不全是堯、舜、孔子，而堯、舜、孔子要爲人類中的一人，儒家便在人類中抉擇出堯、舜、孔子幾個聖人來作爲做人最高可能的標準一樣。再換一個淺顯的例來說：種種甜、酸、苦、辣都是味，普通卻愛在味的裏邊建立一個最高的標準，便是易牙的烹調。嫫母、籧篨也是色，普通卻愛在色的裏邊建立一個最高的標準，便是子都的風采。儒家亦和普通一般的見解，同樣的提出善做性的標準，提出堯舜做人的標準。可是飲食定要易牙般的烹調，擇配定要子都、西施樣的美麗，這是不可能的；所以食、色雖屬天性，儒家卻並不強調那標準來勸人追求。因此說：「性也，有命焉，君子不謂性也。」至於堯舜般的善言、善行，並非不可能，雖說也有困難，到底可以戰勝，所以儒家鼓勵着人們說：

人皆可以為堯舜。

勸人努力向上追求，達到那最高可能的標準。不要自暴自棄，懈怠了。所以說：「命也，有性焉，君子不謂命也。」

孟子盡性主義的見解，到大學裏才盡量地發揮。大學自然是孟子以後的著作。大學開首的三綱領說：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

這「明明德」、「親民」、「止至善」三綱，依實看來，只是一事。（這層王陽明說過。）明我之明德，即所以親民；而此明我之明德以親民，便是至善了。讓我舉一實例來說：譬如「孝」，便是我之明德，「德」是性之充實而又表著的名詞。人性本有「孝」，及其充實而表著於外，遂形成一種德。「明德」的「明」，只是美大之義。孝應有一個對象「父」，父亦便是「民」。明我之明德，便是親民。只此行為，即名「至善」。止於至善，即是盡性。

朱子說：

「止」是至而不遷之義。

我們要到達那至善的標準而更不遷移，才得為止至善。大學上又說：

為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信。

仁、敬、孝、慈、信，都是至善。我們只求到達那至善的標準而更不遷移。這話看來似易，其實則難。周公以文王為父，其孝易。舜以瞽瞍為父，其孝則難。舜以堯為君，其敬易。周公以成王

爲君，其敬則難。盡性的境界，決不是一蹴卽幾的。所以大學上又提出八條目的步驟來：

古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。

那裏面「格物致知」的訓解，爲宋、明以來諸儒熱烈的爭點。據我看，「格物」的「物」字，正是孟子「萬物皆備於我」的「物」，是一種方式、模樣、標準的意思。禮記裏說：

仁人不過乎物。孝子不過乎物。

「物」正是規範、標準。「不過乎物」，便是「格物」。仁人無論如何不踰越他仁的標準，孝子無論如何不離棄他孝的規範。這便是「止於至善」。

「物」字在禮記裏，又有一個特殊的訓詁，便是「射者所立之位」。古人以射觀德，所以講到行爲方面，往往以射爲譬。中庸上說：

射有似乎君子，失諸正鵠，則反求諸其身。

論到射，一面是射者所立之位，一面是要射的正鵠。射不中的，決不能責諸鵠的，也不能怪自己所站的地位，只是他射法之不精。一切行爲正亦如此。譬如孝，父便是正鵠，子是射者所立之位。子孝其父而得父之懽心，便是一射中的。舜孝瞽瞍，瞽瞍卻反蓄意殺舜，這是舜射不中的，失諸正鵠。設使舜回頭說：「你這樣的父，也不配受兒子的孝順」，或者擺出「帝壻」的眉眼來傲視其父；在瞽瞍自然仍舊是個瞽瞍，在舜卻也不成其爲一個孝子。正如射者不中鵠的，便把箭垜子搗毀了，另立一個新垜子。或者把自己地位變動了，另移一個新地位。不好說他是誠意要學射。而射的方法，他也必終於沒有知得。要證明你自己是誠意的學射，要知得射的方法，只有立在你原定的地位上耐心射那原定的垜子。立在你原定的地位上耐心射那原定的垜子，便是大學所謂「格物」。「物」是射者原定的地位。「物」又是一個標準，便是射者所懸的鵠的。只有格物的精神，才能「致知」。致知便是曉習射的方法和藝能，便可致得射的知識。射的知識致得了，射的方法藝能精熟了，才見你習射的「誠意」。否則你雖說愛射，終不見你愛射的誠意之表示，怎叫人信呢？正如子孝其父，須有孝父的方法和知識。人們遇到萬不同的父母，誰也不應移動他爲子的地位，只有在知識方法上變通，如何能得吾親的懽心，如何能致吾孝心於吾親，此所謂「致知在格物」。孝的知致了，父母也順了，我孝的誠意也表白了，證實了。人們常說：「我未嘗不

願孝我之親，只恨我親難服侍，到底不配得孝子的侍奉。我也只好灰心了。」這裏如何能證實你孝的誠意呢？我們惟有責他孝的方法不周到，孝的知識不完全。惟有勸他依然站在子的地位，依然耐心地孝他的父母，而於方法上再仔細地考究。這便是大學格物致知的眞解。也便是盡性、止至善的眞工夫。

在革命潮流、自由空氣很澎湃濃厚的近代，看了儒家「止至善」的理論，難免不生反感。然而儒家也自有其理由。東鄰之子踰牆偷窺西鄰的處女，西鄰的男子忿不過，鑽隙而往東鄰以摟其家之姊妹們，這是報復。報復直到近世還常通行，所謂「默認的公道」。中庸上說過：

寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。

人世間的起先，原是一個無道的局面。人們專以報復爲公理，世界永無走入大道之一日。程伯子曾說：「世間只是一個感應。」人們只自居「反應」的地位，把「感動」的責任放棄了。爲父的要遇到孝子纔肯做慈父，爲子的要遇到慈父纔肯做孝子，無道報無道，誰先走向有道的路呢？混濁之世，永無淸士。淫佚之邦，永無節女。孟子說的：

待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。

孟子又說過：

君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆猶是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其橫逆猶是也，君子曰：此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？

這眞是「行有不得則反求諸己」的眞榜樣，這纔是格物的眞工夫，纔是豪傑無所待而興起的眞行徑。如此纔能至於至善而不遷，如此纔是儒家明善誠身的眞哲學。

中庸裏也說過：

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能，弗措也。有弗問，問之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗

明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

擇善固執便是格物，博學、審問、愼思、明辨、篤行便是致知。格物、致知都是誠意的工夫。故儒家的性善論決不是現成的，而是不斷作爲的。他要把「天性的自然」與「人道的當然」打成一氣，調和起來，這是儒學的見解。

而且儒家所謂格物、止至善，在世俗看來，不免譏爲是「愚」的、「柔」的，而儒家則自認爲「明」而且「強」。何以呢？人們善意的爲着他人，而即以完成其自己，這樣聰明而公平的辦法，到底是沒有不勝利的。子孝其父，孝自然是利他的，爲着父母；而同時是利己的，完成了他自我的固有之性向而得滿足。人、己的隔閡，很巧妙地打通了。而且儒家立在「人心同然」的見地上，以爲人類情感是可以相通的。「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之」，雖說有「與禽獸奚擇」的人，到底慈父可以感得到有孝子，孝子可以感得到有慈父。所以說：

忠恕違道不遠。

能盡其性，則能盡人之性。

兒子誠意的孝，也是本乎他天性自然的傾向，便是他的「忠」。父母沒有不希望兒子孝的，「所求乎子以事父」，便是他的「恕」。兒子忠實地孝，便是「盡己之性」。兒子孝了，滿足父母希望子孝的天性，還能激發父母慈愛兒子的天性，便是「盡人之性」。儒家抱着這樣一個見解和理論，所以說：

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，君子無入而不自得焉。

素位而行，也便是格物、止至善的工夫。所以君子只是「寬柔以教，不報無道」。不報無道，所以盡己之性。寬柔以教，便是盡人之性了。總之儒家只要處在「感」的地位上，去造成一個最高可能的善的世界。

盡物之性，也只是一個「恕」。電可以爲人拉車、爲人點燈、爲人通話、爲人傳信，也只是盡了電的性。要利用自然，還須先爲自然服務。稻喜水，麥喜旱，農夫的耕穫，全得依順着五穀的好惡性向。農人對五穀的勤勞，也正如子孝其父，臣敬其君一樣，才得有豐收的希望。這也是「忠恕一貫」之理，還須「盡己之性」打通到「盡物之性」。惰農秙耕，己性不盡，物性也便不

盡。己、物還是一貫。中庸上說：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，智也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。

這樣闊大圓融的理論，似乎比荀子天論篇裏的「戡天主義」實在要強些。左傳上也說「正德」、「利用」、「厚生」。「正德」不僅是正我之德，正德也便是中庸的所謂「盡物之性」。物正其德，乃可以利用而厚我之生。「厚生」又略當中庸的「盡己之性」。己與物交互爲利，交互爲用，也正和己與人的交互爲利、交互爲用一樣。惟儒家講人、己與物的交互利用，卻並不從功利上估量，而從性分上闡發。這是儒家思想一要點。中庸又說：

道並行而不相背，萬物並育而不相害。

這正是儒家理想上一個善意的世界，要人類努力用「止至善」的工夫去企求。人、己的調和，人、物的調和，歸極於人與天的調和，那便是中庸所謂「贊天地之化育」、「與天地參」。孟子上說：

可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。

這是人、神的合一。可算是儒家實踐倫理的最高境界。而實際還只從「善」字栽根。善只是一個「可欲」，只是人們自己內有的性向。故從大學言之，從「明明德」一串向前而爲「修身、齊家、治國、平天下」。從中庸言之，從「盡己之性」，一串向前而爲「盡人性」與「盡物性」，「贊天地之化育」，「與天地參」。從孟子言之，從內心「可欲之善」，一串向前而爲變化不可知之「聖」與「神」。從近代語言說之，只要把握你自己性分內在的一種眞誠之情感，用恰當的智慧表達出來。也因智慧恰當的表達，而完成了你自己的性分。這是中庸所謂「自明誠」、「自誠明」，明、誠交融，達到天、物、人、己一貫的地位，才是「盡性」，才是「止至善」。這裏是儒家思想最基本的淵泉，也是儒家思想最大的規模。

（此稿草於民國二十二年，載上海新中華月刊一卷七期。）

孟子學大義述

中國自漢迄唐，奉周公與孔子同尊。自宋以下，始奉孟子與孔子同尊。

自漢以下，論語爲人人必讀書，由此上及五經。宋儒以論語、孟子並列，又入小戴禮記中大學、中庸兩篇，定爲四書。

自元以下，四書爲人人必讀書，由四書以上及五經。又合四書於唐代之九經，稱十三經。

孟子配享孔子，亦始宋代。明太祖以孟子云：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」，欲罷孟子配享，終不堅持此意。

當孟子之世，百家爭鳴，孟子獨曰：「乃我所願，則學孔子。」又曰：「能言距楊、墨者，皆聖人之徒也。」然孟子爲學，雖一尊孔子，亦時創新義。

孔子教人以「仁」，論語常以「仁」「禮」對舉，又以「仁」「智」對舉；孟子始連稱「仁

義」，又以「仁、義、禮、智」爲人性同有之四德。孔子少言「性」，僅曰：「性相近，習相遠，惟上智與下愚不移。」孟子始主「性善」，又言：「人皆可以爲堯舜。」孔子曰：「齊桓公正而不譎，晉文公譎而不正。」又曰：「微管仲，吾其披髮左衽矣。」孟子則曰：「仲尼之徒，無道桓、文之事者。」又曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。」後人言仁、義、禮、智，言性善，辨王道、霸道，皆自孟子啟之。

清儒自乾、嘉以下，自標其學曰「漢學」，以反宋學爲幟志。然不知提倡孟子，乃宋儒之功。清代乾、嘉學者，僅能反宋儒，乃不能反孟子。

戴震孟子字義疏證一書，反對宋儒「天理」「人欲」之辨，謂人欲恰到好處即是天理。然孟子云：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」又曰：「養心莫善於寡欲。」明是「理」「欲」分言。只謂理義更可欲，減少欲望，始可養得此理義可欲之心。

「理欲」之辨，即是「義利」之辨，亦即是「人禽」之辨。

孟子嘗問人：「人之性猶犬之性、牛之性歟？」又曰：「人之異於禽獸者幾希。」此「幾希」，即是人性中有理義。人之同於禽獸者同爲有欲；人之異於禽獸者，爲人心中有理義。孟子分言之，而戴氏混言之。

戴氏之說，微近荀子，而妄非宋儒，實不足信。

爲孟子書作註者，最先爲趙岐，已在東漢之末。南宋朱子爲四書集註，後人讀四書，則必兼讀朱註。

淸儒焦循爲孟子正義，書中詳引戴氏之說。此乃囿於時代風氣，未爲知言。

就今日論之，竊謂孟子思想可供當前人類以至大之貢獻者有三要端。

一、首重義利之辨。在當前經濟問題上，資本主義與共產主義，成爲兩大對壘，然皆從「利」上着眼。國父孫中山先生提出民生主義，乃從「義」上着眼，有合於孟子義利之辨之大傳統。國人能從此發展出一套新經濟政策，必能爲世界人類開出一條新經濟乃至新人生之光明大道。

二、自由平等，爲全世界人類社會共同嚮往一目標。不幸落在財富權力一切功利現實之陷穽中，爲人類導分裂，啟鬬爭。孟子提倡「性善論」，謂：「人皆可以爲堯舜。聖人與我同類。有爲者亦若是。」此乃人格上一大平等。所以不能如此，孟子曰：「是不爲也，非不能也。」

孟子又說：「人必有所不爲，而後可以有爲。」有所不爲，此事人人能之。舍生取義，又誰能禁？此是人生一大自由。自由平等，即在我身，反求而得。此一義明，全世界人類社會將大爲

改觀。

三、孟子生值列國紛爭之世，而最惡戰爭。故曰：「爭城以戰，殺人盈城。爭地以戰，殺人盈野。」又曰：「以德服人者王，以力服人者霸。惟不嗜殺人者能一天下。」近世或尙武力，或尙財力，皆求以霸道服人，人心終不服，而世界永無大同太平可期。孫中山先生重申孟子王道、霸道之辨，將來世界和平，惟此一途。

經濟問題、社會問題、國際問題，乃當前世界人類紛爭，最難解決之三大問題，而孟子早有一套極超越之原則指示，而歸其極則在「人心」問題上。

孟子最大貢獻，在指點出人心之同然處。其言極爲剴切詳明。人人讀孟子書，各可反身自得。

宋儒陸象山有言：「吾學乃由讀孟子書而自得之。」又曰：「我雖不識一字，亦將堂堂地做一個人。」凡讀孟子書而心有自得，亦各自會堂堂地做個人。縱使不識字人，經人把孟子道理指點，亦各會堂堂地做個人。

一切經濟問題、社會問題、國際問題，亦就各人親身所值，在其各自堂堂地做一個人的第一步上切實地、平直地做去。此卽是孟子「堯、舜其人，堯、舜其世」之終極理想目標。

孟子又曰：「盡心可以知性，盡性可以知天。」人人各盡己心，便可達到盡性知天階段。盡性之學，乃是一套極富科學精神的最高理想的人生哲學。由此而知天，則可替代宗教。世界人類各大宗教間之相互歧義，亦可由此會通，不成爭論。

今天恭值孟子二千三百四十五年誕辰，大家祭拜一堂，穆幸預盛會，敬就愚陋所知，恭述孟子學之淵旨。孟學無窮，斯吾國家民族文化命脈亦無窮，大家堂堂地做人之光明前途亦無窮，世界人類福祉亦無窮。

（此篇為亞聖孟子第二千三百四十五年誕辰紀念講詞，原載民國六十二年五月四日中央日報。）



易傳與小戴禮記中之宇宙論

國人學者，頗謂中國根本無哲學；儻有之，亦以屬於人生哲學者爲主，而宇宙論則付闕如。竊謂斯二義，當分別而論。中西學術途徑異趣，不能盡同。嚴格言之，謂中國無如西方純思辨之哲學，斯固洵然。若謂中國有人生哲學而無宇宙論，則殊恐不然。人生亦宇宙中一事，豈可從宇宙中孤挖出人生，懸空立說？此在中國思想習慣上，尤不樂爲。故謂在中國思想史上，人生與宇宙往往融合透洽，混淪爲一，不作嚴格區分，以此見與西方哲學之不同，是猶可也；謂中國有人生論而缺宇宙論，則斷乎非事實。

亦可謂宇宙論之起源，乃遠在皇古以來。其時民智猶僿，而對於天地原始，種物終極，已有種種之擬議。言其大體，不外以宇宙爲天帝百神所創造與主持。人生短促，死而爲鬼，則返於天帝百神之所。此可謂之「素樸的宇宙論」。中西諸民族，荒古以來，傳說信仰，大率如是，並無

多異。迨於羣制日昌，人事日繁，而民智亦日啟。斯時也，則始有人生哲學，往往欲擺脫荒古相傳習俗相沿的素樸宇宙論之束縛，而自闢藩囿。但亦終不能淨盡擺脫，則仍不免依違出入於古人傳說信仰之牢籠中，特不如古人之篤信而堅守。此亦中外各民族思想曙光初啟之世所同有的景象。其在中國，儒家思想，厥為卓然有人生哲學之新建。然孔子不云乎？曰：「天生德於予。」又曰：「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」又曰：「丘之禱久矣。」又曰：「敬鬼神而遠之。」然則孔子於古代素樸的天神觀，為皇古相傳宇宙論之主要骨幹者，固未絕然擺棄也。墨家繼起，主「天志」、「明鬼」，無寧為重返於古代素樸的宇宙論，而依附益密。獨至莊周、老耼氏起，然後對於此種古代素樸的宇宙論，盡情破壞，掊擊無遺。蓋中國自有莊老道家思想，而皇古相傳天帝百神之觀念始徹底廓清，不能再為吾人宇宙觀念之主幹。故論中國古代思想之有新宇宙觀，斷當自莊老道家始。竊嘗觀之西土，如斯賓諾沙、費爾巴哈諸人，其破帝蔑神之論，極精妙透闢矣；然彼輩已起於中古以後，而其議論意趣，尚猶不能如我土莊周、老耼之罄竭而暢盡。則道家思想之為功於中國哲學界，洵甚卓矣。

宇宙論與人生論既必相倚為命，而中國古代道家之新宇宙觀又甚卓絕而高明，故自有道家思想，而各家所持之宇宙觀，乃亦不得不隨之以俱變。墨家天志、明鬼，與道家新義絕相遠，其

求變較難；故墨家之後起爲名家，乃從另一路求發展。儒家之於天帝百神，本不如墨家之篤守，故其變較易。但如荀子之天論篇，乃欲一依儒家之人文，盡破道家之自然，其論偏激，乃不爲後人所遵守。陰陽家則欲和會儒、道兩家而別創立其一套宇宙論。其說今亦失傳，已不能詳。但似仍守古昔素樸的天帝觀，而以儒家稱道歷史上之人帝相附會，於是有「五天帝」、「五人帝」之強相配合；其說淺陋而陷於迷信，實猶遠不如皇古相傳素樸的宇宙論之較近情理。惟自戰國晚世，下迄秦皇、漢武之間，道家新宇宙觀既確立，而陰陽家言又不符深望，其時之儒家，則多采取道家新說，旁及陰陽家，而更務爲變通修飾，以求融會於孔孟以來傳統之人生論，而儒家面目亦爲之一新。予嘗謂當目此時期之儒家爲「新儒」，以示別於孔孟一派之舊儒，而其主要分辨，即在其宇宙論方面。至於人生論之舊傳統，則殊無所大異於以前也。

故論戰國晚世以迄秦皇、漢武間之新儒，必着眼於其新宇宙觀之創立又必着眼於其所采莊老道家之宇宙論而重加彌縫補綴以曲折會合於儒家人生觀之舊傳統。其鎔鑄莊老激烈破壞之宇宙論以與孔孟中和建設之人生論凝合無間而成爲一體，實此期間新儒家之功績也。

予論此時期之新儒，以易傳與小戴禮記中諸篇爲代表。蓋易傳、小戴諸篇之產生，大率正在此期。請卽專就此二書中之新宇宙觀，觀其所以與孔孟傳統人生理論如何融凝合拍之處，以爲吾

說之證成。

古代素樸的宇宙論，以天帝百神爲之主；而道家思想則破帝蔑神，歸極於自然，偏傾於唯物。今易傳與小戴記中之宇宙論，亦正大率近似乎主自然與唯物者。古籍詩、書凡言「天」，卽猶言「上帝」。天帝至尊，創制萬物，不與物爲伍。卽論、孟言天亦然，亦不與物爲伍。及莊周、老聃書，乃始「天地」並言，則天亦下儕於地爲一物，與上世天帝至尊創制萬物之意迥別矣。易傳、戴記亦每天地並言，如曰：

天尊地卑，乾坤定矣。

法象莫大乎天地。（易傳）

大樂與天地同和，大禮與天地同節。（樂記）

致中和，天地位焉，萬物育焉。（中庸）

此類不勝盡舉。此易傳、戴記中之宇宙觀，接近道家、異於上世之證一也。

天旣與地爲伍，下儕於一物，則彼蒼者天，與塊然者地亦無以異。天帝之創制不存，宇宙何由而運轉，種物何由而作始乎？此在莊周、老聃，則曰是特一氣之聚散耳。陰陽家承之，始詳言

「一氣」之分而爲「陰陽」，陰陽之轉而爲「四時」，散而爲「五行」。陰陽家宇宙論之前一段，明承道家來。其後一段「五德終始」、「五人帝」，始配合之於儒家言。周易上、下經，本不言「陰陽」，十傳始言「陰陽」。故曰：

易以道陰陽。

其實乃據十傳言。其言「陰陽」，即天地也。戴記亦每以陰陽、四時、五行與天地並言。此皆兼承道家與陰陽家，而頗以道家爲主，其勝於陰陽家而得目爲新儒者在此。故凡其言天地、陰陽，則皆以指其爲一氣之積與化而已。故易傳曰：

乾，陽物也。坤，陰物也。

又曰：

廣大配天地，轉變配四時，陰陽之義配日月。

又曰：

法象莫大乎天地，變通莫大乎四時。

而戴記則謂：

禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情。（喪服四制）

又曰：

人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。

又曰：

人者，天地之心，五行之端也。聖人作，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，鬼神以為徒，五行以為質。

又曰：

夫禮，必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。

又曰：

天秉陽，垂日星，地秉陰，竅於山川，播五行於四時。（禮運）

凡此皆並言天地、陰陽、四時、五行，以見天地亦不過爲陰陽、四時、五行，爲一種畸物的，即謂其偏傾於物質自然現象，而不認有所謂超萬物之上而創制萬物之天帝。此又易傳、戴記之宇宙觀，接近道家、異於上世之證二也。

易傳、戴記采取道家陰陽氣化、畸物的、自然的宇宙觀，既如上述。而易傳、戴記中之人生論，則確乎猶是儒家正統。儒家論人生，近於畸神、畸性的，偏傾於人文的人類心靈之同然，而異於專主自然者而言。其精神意味，與道家畸物的、自然的宇宙觀，扞格不相入。而儒家思想，又貴乎天人之融合一致，此則在道家亦然。凡中國思想之主要精神，蓋無不然。故曰：

易與天地準，故能彌綸天地之道。

又曰：

乾坤，其易之蘊耶？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾

坤或幾乎息矣。（易傳）

此言易道與天地融合也。其言禮猶其言易，故曰：

天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，大小殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形。如此，則禮者，天地之別也。天氣上齊，地氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。如此，則樂者，天地之和也。（樂記）

此節言禮樂與天地合一，卽承易傳言易道與天地合一之義，而語句亦多襲之易傳，可證戴記文字多有出易傳後者，故特舉以爲例。又曰：

賓主，象天地也。介僎，象陰陽也。三賓，象三光也。讓之三也，象月之三日而成魄也。四面之坐，象四時也。（鄉飲酒義）

此言制禮者效法天地之自然，亦禮與天地合一之義。易傳言「易者，象也」，此又蹈襲其說。可

證當時言禮本天地，多自易本天地之說來。此言禮、樂與天地融合，猶易傳言易與天地融合。而凡言禮與言易，其意皆求統包人生之全體。故其言天道，雖大體承襲道家所創畸物的、自然的宇宙論，而必加以一番修正與變動，然後可以與儒家傳統人生論訢合無間。此正易傳與戴記在古代思想史上貢獻之所在也。

故易傳與戴記之宇宙論，實爲晚周以迄秦皇、漢武間儒家所特創，又另自成爲一種新的宇宙論。此種新宇宙論，大體乃采用道家特有之觀點，而又自加以一番之修飾與改變，求以附合儒家人生哲學之需要而完成。今請再約略述說之如次：

莊老道家所創之宇宙觀，可稱爲「氣化的宇宙觀」，以其認宇宙萬物皆不過爲一氣之轉化也。易傳、戴記承其說，而又別有進者，即就此一氣之轉化，而更指出其「不息」與「永久」之一特徵是也。易傳曰：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。

此所謂「一陰一陽」，即指陰陽之永久迭運而不息也。故言「可大」，必兼「可久」。言「富有」，必言「日新」。「繼之」、「成之」，皆言一化之不息。而宇宙自然之意義與價値亦即在

此不息不已、有繼有成中見。而戴記闡此尤詳盡。祭義云：

禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易直子諒之心油然生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威。

此謂天之所以爲天，神之所以爲神，皆由其久而後成也。哀公問篇尤明言之：

哀公曰：「敢問君子何貴乎天道也？」孔子曰：「貴其不已，如日月之東西相從而不已也，是天道也。無為而物成，是天道也。已成而明，是天道也。」

夫「無爲而物成」，斯乃道家所喜言；然所以無爲而能物成者，則胥此「不已」與「久」者爲之。若苟忽焉而卽已，倏焉而不久，則將無爲而物不成矣。道家喜言無爲而物成，儒家又必言物之「已成而明」，而物之所以已成而得明者，又胥此「不已」與「久」者爲之也。若苟忽焉而卽已，倏焉而不久，則物雖成而卽毀，終將昧昧晦晦，雖成猶無成也；又何以得粲然著明，以爲法於天下，可傳於後世乎？是則芒乎芴乎，雖已成而不明也。

論此尤詳盡者爲中庸。中庸之言曰：

不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。詩云：「維天之命，於穆不已」，蓋曰天之所以為天也。「於乎丕顯，文王之德之純」，蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。

此極言天地之道之盡於不已而久也。博厚所以載，高明所以覆，而苟非悠久，則物且無以成。物之不成，而天覆地載又何施焉？故知天地之道，盡乎此不息不已之久也。而提出此「久」字者，可謂老子已先於中庸。

此不息不已之久，中庸又特指而名之曰「誠」。故曰：

至誠無息。

又曰：

誠者，物之終始。不誠無物。

又曰：

誠者，天地之道也。自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

又曰：

誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。

道家論宇宙萬物最喜言「化」，然其言曰：

方生方死，方死方生。

方將化，烏知不化？方將不化，烏知已化？

則其言化也，倏焉忽焉，馳焉驟焉，其間若不容有久。易傳、戴記之觀化則異是。蓋觀化而得其久，得其化之不易不已之久，而特名之曰誠，而後此宇宙之意義與價值亦從而變。唯其觀化也而疑若不容有久，故常疑大化之若毗於爲虛無。旣虛且無，又烏見其有誠？惟其觀化而得其不息不已之久，故常主大化之爲實有。實與有者皆誠也。此戴記之論宇宙，所由絕異於莊周、老聃者

也。而孟子之言誠與明，則又先於中庸。

易傳頗不言「誠」，顧其指名此不息不已之久者，卽所謂「易」也。故曰：

闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。

一闔一闢，往來不窮，此卽易道之不息不已也。又曰：

乾坤其易之縕邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。

此謂易卽乾坤也。又曰：

乾，天下之至健也。坤，天下之至順也。

至健之與至順，卽所以成其爲不息不已之久者也。又曰：

夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。

其確然、隤然以示人者，此即所以成其爲誠而明也。故易繫與中庸，其論宇宙大化，殆所謂「同歸而殊塗，一致而百慮」也。

天地之化既悠久而不息，至誠而實有，不如莊周、老聃氏之所主，若爲倏忽而馳驟，虛無而假合。老子書出莊周後，其思路已爲易、庸與莊子間之過渡，不如莊書之徹底破壞。此當別論，此處姑略言之。則試問此悠久不息至誠實有之化，又何爲乎？易傳、戴記特爲指名焉，曰：凡天地之化之所爲者，亦曰「生」與「育」而已。故易傳曰：

天地之大德曰生。

又曰：

生生之謂易。

中庸則曰：

贊天地之化育。

又曰：
知天地之化育。
曰：
天地位，萬物育。
又曰：
天地之道可一言而盡：其為物不貳，則其生物不測。
曰：
萬物並育而不相害，道並行而不相悖。
誠者自成也，而道自道也。誠者，非自成而已也，所以成物也。
易傳又言之曰：

範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。

又曰：

夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。

戴記又言之曰：

天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。（禮器）

天道無為而物成。（哀公問）

又曰：

風霆流行，庶物露生。（孔子閒居）

凡此所謂生、育、開、成，即天地不息不已悠久至誠之化之所有事。自莊周言之，則曰：

浸假而化予之右臂以為彈，浸假而化予之尻以為輪。

自老聃言之，則曰：

天地不仁，以萬物爲芻狗。

蓋莊老言化，皆倏忽而馳驟，虛無而假合，雖天地無所用心焉，此所以謂之「自然」也。易傳、戴記言化，則有其必具之徵，與其所必至之業。此徵與業爲何？曰生、曰育、曰開、曰成是也。故雖亦無爲而自然，而可以見天地之大德矣。故中庸曰：

小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

故易傳、戴記之言化，主於「生」而謂之「德」，其所以絕異於莊周、老聃氏之言者又一也。顧易傳、戴記言化，雖曰有生、育、開、成之大德，亦非謂有仁慈創制之上帝。中庸曰：

成者自成也，而道自道也。

又曰：

無為而成。

哀公問亦云：

天道無為而自成。

易傳亦言之曰：

乾主大始，坤作成物。

故天地何自始？即始於天地至健之性。天地何由成？即成於天地至順之德。曰：

天地之大德曰生。

大德猶言常性。凡天地之生成化育，此皆天地之自性而自命之。故曰：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。（易傳）

又曰：

> 天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。（中庸）

凡易傳、戴記之所謂「性」，猶莊周、老聃之所謂「自然」。天地自有此性，故天地自成此道。易傳曰：

> 天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。

此之謂也。往者莊周、老聃「自然的宇宙觀」，至是遂一變而爲秦漢以下儒家「德性的宇宙觀」，亦可謂之「性能的宇宙觀」。此又易傳、戴記之功也。

故天地一大自然也。天地旣不賦有神性，亦不具有人格，然天地實有德性。萬物亦然。萬物皆自然也，而萬物亦各具德性，卽各具其必有之功能。言自然，不顯其有德性。言德性，不害其爲自然。自然之德性奈何？曰不息不已之久，曰至健至順之誠，曰生成化育之功。此皆自然之德性也。以德性觀自然，此爲易傳、戴記新宇宙論之特色。所以改進道家畸物的自然宇宙論以配合於儒家傳統的人文德性論者，卽在籀出此自然所本具之德性，以與人事相會通也。

天人之際，所以爲之溝貫而流行其間者，則有鬼神焉，此上世素樸的宇宙論則然也。人死爲鬼或爲神，而物之奇瑰偉大非常特出者，如山、川、河、海之類，亦各有神。以上帝爲萬物之造主，而萬物則變爲鬼神，以回歸於上帝。自道家自然的、畸物的宇宙論既出，上帝失其存在，鬼神亦不復有。天地皆一物，人死曰「物化」。大化渾淪，既不見有生死，更何論於死後之鬼神？然世界既無鬼神，則人生短促，物各散殊，天人、死生、物我之際，更無溝貫流通之妙存乎其間。孰主張是？孰綱維是？此皆氣化之偶然，而其勢轉將無異於機械之必然。此與儒家人文的、德性的觀點大悖。故易傳、戴記言宇宙，雖不言天帝造物，而尚主有鬼神。惟其所謂鬼神者，亦如其言天地，僅爲德性的，而非人格的。鬼神亦爲自然氣化中所本具之兩種德性。易傳、戴記中之鬼神論，實爲其宇宙論中至關重要之一部分，抑且爲其宇宙論與人生論所由融通透洽至關重要之一部分，是又不可以不兼論也。

易傳曰：

> 易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。

「氣」字由莊老始言之，「精」字亦然。老子所謂「其中有精，其精甚眞」是也。此皆分析宇宙萬物之最後成分，而名之曰精與氣。易傳「精氣爲物」之說，顯襲諸莊老；而「遊魂爲變」，則易傳作者自足成之。朱子曰：

> 陰精陽氣，聚而成物，神之伸也。魂遊魄降，散而為變，鬼之歸也。

是則鬼神卽陰陽之變化，一氣之聚散。故張橫渠曰：

> 鬼神者，二氣之良能也。

宋儒張、朱論鬼神，皆承易義，與往古素樸的鬼神觀不同。而論鬼神之義最明備者，則在戴記之祭義篇：

> 宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下陰，為野土。其氣發揚於上，為昭明、焄蒿、悽愴。此百物之精也，神之著也。

朱子曰：

昭明是光耀底，乃光景之屬。焄蒿是衮然底，其氣蒸上，感觸人者。悽愴是凜然底，乃人精神悚然，如漢書所謂「神君至，其風肅然」之意。

又曰：

以一氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神，反而歸者為鬼。其實一物而已。

又曰：

精氣就物而言，魂魄就人而言，鬼神離乎人而言。

此處朱子說「鬼神離乎人而言」，即言鬼神非有人格性也。又曰：

天地公共底謂之鬼神。

又曰：

鬼神蓋與天地通。

此卽謂鬼神之爲鬼神，乃彌綸周浹於天人、物我、死生之間，而爲之實體，爲之共性。故就物而言則爲「精氣」。易傳曰：

精氣為物。

精猶質也。精乃氣之至精微者，因其至精，遂若有質。是精氣猶言氣質也。惟此所謂「氣質」，與宋儒所言氣質微異。因宋儒朱、張言氣質，已落於粗迹言之。而易傳之言精氣，則並無鄙視氣質之意。物必賦有氣質，乃始成其爲物。而就人而言則曰魂魄。魂指「氣」言，魄指「精」言。合魂與魄而成爲人，猶之合精與氣而成爲物也。禮運曰：

體魄則降，知氣在上。

蓋謂人之死，體魄則降而下，知氣則升而上。其降而下者，卽所謂「骨肉斃於下陰，爲野土」者

也。其升而上者，乃其人生前之知氣，卽所謂「發揚於上，爲昭明、焄蒿、悽愴」者也。郊特牲亦曰：

魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭，求諸陰陽之義也。

凡物莫不具精氣，凡人莫不具魂魄。精氣、魂魄，其實則爲一物，卽鬼神是也。如是則豈不無我無物，無生無死，而通爲一體，此一體卽所謂之鬼神。鬼神卽陰陽也。故求之鬼神，亦求之陰陽而已。鬼神何以能有感通之德？因其本在陰陽一體之內，豈有不相感通。故人之死，實非斯滅而無在也。其形魄歸於地，骨肉蔽於下陰爲野土。人體生於天地萬物而仍歸於天地萬物，故曰「鬼」。鬼者，歸也。既謂之歸，其非斯滅無存可知。然人爲萬物之靈，方其生時，有知氣焉，及其死亡，一若其知氣亦消散無存矣，不知其仍升浮發揚於上，而使生者感其昭明、焄蒿、悽愴。則死者之知氣，實亦仍存於天地間，而有其靈通感召之作用者。此意中庸言之最透徹，曰：

鬼神之為德也，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。

朱子說之曰：

鬼神無形無聲，然物之始終莫非陰陽合散之所為，是其為物之體而物所不能遺也。

曰「鬼神之爲德」，猶言其性情功能。不僅死者之骨肉，仍有其性能存於天地之間；卽死者之知氣，亦有其性能之存於天地之間，而永不澌滅。此可見秦漢間儒家言鬼神，亦就其陰陽而指其德性言之。今謂其宇宙論乃是一種「德性的宇宙論」，則其鬼神論亦是一種「德性的鬼神論」。不必實有鬼神之人格，而實有鬼神之德性。此種德性，彌綸周浹於天地萬物之中，而卽爲天地萬物之實體，此卽謂萬物莫勿具此德性也。而就此德性觀之，則更無所謂物我、死生、天人之別。物我、死生、死生、天人之別，皆屬表面。論其內裏，則莫非以具此德性而始成爲物我、死生、天人。故物我、死生、天人至此便融成一體，一切皆無逃於此體之外，故曰鬼神「體物而不可遺」也。惟其體物而不可遺，故使人覺其「洋洋乎，如在其上，如在其左右」。蓋盈天地莫非此一種鬼神之體之德性所流動而充滿。而人亦宇宙中萬物之一物，亦自具此體，具此德性。而人之爲人，尤爲天地萬物中之最靈。故人之於鬼神，其相感應靈通爲尤著。故人與鬼神自能在同一體、同一德性上相感格、相靈應。此種感格靈應之驗，則在人之祭祀之時尤爲親切而昭著。此義在戴記祭義、祭統諸篇發揮至明備。禮運亦言之，曰：

人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。

其實此處所謂「天地」、「鬼神」、「五行」，亦莫非陰陽，亦莫非一氣之化，此即道家氣化的宇宙論之所創；惟秦漢間儒家於此陰陽一氣之化之中，而指出其一種不息不已之性能，而目之曰「誠」。又於此陰陽一氣之化之中，而指出其一種流動充滿感格靈應之實體，而稱之曰「鬼神」。故人生即一誠之終始，亦即一鬼神之體之充周而浹洽。故曰：「人者，鬼神之會。」然則又何待於人之死而後始見其有所謂鬼神哉！易傳所謂「通乎晝夜之道而知」，所謂「幽明之故，死生之說，鬼神之情狀」，皆當由此參之。故禮運又言之，曰：

禮必本於天，殽於地，列於鬼神。

禮器亦言之，曰：

禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心。

樂記又言之，曰：

樂者敦和，率神而從天。禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。

又曰：

禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神。

又曰：

禮樂偩天地之情，達神明之德。

凡此皆當時禮家所由謂惟禮可以盡人道、通鬼神而合天地之所以然也。故祭義又曰：

因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則。百衆以畏，萬民以服。

夫謂之「明命鬼神」，猶其謂「制禮作樂」。要之爲一事，而特以名之曰「鬼神」而已。故必謂鬼神爲實有者固非，必謂鬼神爲實無者亦未然也。鬼神卽陰陽，卽陰陽之德性與實體，而就其特具

感通靈應之迹者而明命之曰鬼神。盈天地，莫非鬼神之體之所充周而流動。若非明於鬼神之道，則何由知天地之所以爲天地？而物我、死生、天人之際，亦將扞格難通，不明其一體之所在。而如禮運所謂「聖人耐以天下爲一家，中國爲一人者」，亦必無由以至。故欲明天地之全體與大德，不可不通鬼神之眞義。而禮者，卽所以事鬼神而求有以通之之道也。則又無惑乎當時儒家之所以尊言夫禮矣。凡此皆秦漢間儒家所以言鬼神之大道也。以此較之上世素樸的鬼神論，其違越固已甚遠。此易傳、戴記採用道家新說，轉進以飾儒義之又一端也。

易傳、戴記時亦不兼舉鬼神而特單稱之曰「神」。凡其言神，卽猶之言鬼神也。易傳云：

神無方而易無體。

夫鬼神尚無方所，更何論於人格性？神只是天地造化之充周流動而無所不在者。故又曰：

陰陽不測之謂神。

曰：

知變化之道者，其知神之所謂乎？

又曰：

窮神知化，德之盛也。

又曰：

惟神也，故不疾而速，不行而至。

凡此皆以陰陽氣化言神也。天地萬物卽陰陽氣化之所由生，故曰：

神者，妙萬物而為言者也。（說卦傳）

老子曰：

玄之又玄，眾妙之門。

言「妙萬物」卽猶言「眾妙」。老子所謂「玄之又玄」者，必歸極之於「無」。故曰：

常無，欲以觀其妙。

易傳則以此妙萬物者爲「神」。易傳之言神，相當於老子之言無，而意義迥殊。故道家謂之「化」，而儒家則轉言之曰「生」。道家謂之「無」，儒家又轉言之曰「神」。而又曰：「神無方而易無體」，則神者，豈不妙無以爲之神者耶？樂記亦言：

樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威。（祭義亦云。）

若以天爲自然，則神亦自然也。故道家言無與自然，儒家則轉言之曰神。即據儒、道兩家所運用名字之變，可見其觀念之不同。而儒、道兩家精神所在，亦大可由此判矣。易傳又或不單言神而兼言「神明」，如曰：

以體天地之撰，以通神明之德。

又曰：

以通神明之德，以類萬物之情。

此皆證神明即爲天地與萬物，亦胥由其德性以言也。

故陰陽氣化，猶是此陰陽氣化也。道家則視之爲倏忽馳驟，虛無假合焉；儒家則視之爲不息不已，至誠實有焉。道家視之爲至無，儒家視之爲至神，此一異也。故「誠」與「神」，爲晚周儒家觀化之兩大概念。誠與神，皆化也。誠言其不息不已，神言其變化不測。誠與神，皆天地大化之所以爲化，亦即此大化所具有之德性。故若名道家所主爲「畸物的宇宙論」，則此新儒家之所持，當名之爲「畸神的宇宙論」，即「德性的宇宙論」，或「性能的宇宙論」。即以德性一元而觀宇宙，故可謂是「德性的一元論」，或「性能的一元論」。人生亦氣化中一事，求所以通物我、死生、天人於一化者，亦惟此至誠之性與至神之體。故曰：

> 天行健，君子以自強不息。

又曰：

> 誠者天之道，誠之者人之道。「維天之命，於穆不已」。而文王之所以為文，純亦不已。

凡秦漢間新儒家所謂之天人合德，人生與宇宙之所由以融成一體者，亦本此至誠至神之德性。此

爲易道，亦即爲禮意。人之所由以通天德而達物情，所由以交鬼神而合大道，亦胥由此至誠之心以期夫此至神之感而已。故易之由卜筮，禮之由祭祀，蓍龜之與醴牢，皆物也。物爲大化中之一物，猶人爲大化中之一人，均之在大化之中，俱爲此至神之體、至誠之性之所包孕。人苟具至誠之心，則雖蓍龜、醴牢，可藉以通夫至神之域矣。故不明鬼神之說，將無以通於易道與禮意。而人苟非具一至誠之心，亦將無以明鬼神之情狀，即將無以通物我、死生、天人而爲一。凡所以能通物我、死生、天人而爲一者，由其本在同一大化中，本具同一之德性。此種德性，直上直下，即體即用，彌綸天地，融通物我，貫徹死生。故本於此種德性一元或性能一元之宇宙觀，即成爲德性一元或性能一元之人生觀。孟子與中庸之所謂「盡性」，即持此種德性一元之人生觀者之所有事也。惟孟子當時，道家氣化的新宇宙觀方在創始，孟子未必受其影響，故孟子胸中之宇宙觀，大體猶是上世素樸的傳統。因此孟子之所謂「性」，亦遂與中庸之所謂「性」，涵義廣狹，不全相符。此在本文，殊不能多所發揮。要之秦漢間儒家人生觀之大傳統，則猶承孔孟之舊，不過略變其宇宙觀，以求與道家後起之新義相配合。本文所欲論者，則暫止於此而已。

秦漢間儒家之人生觀，其詳非茲篇所欲論。特亦有承襲道家觀點修飾改進，以自完其儒家之傳統者。其事頗有類於上述，一若其改進修飾道家之宇宙論以自適己用，則繼此猶可稍稍略述

也。其著者如言「變」、「化」。道家喜言「化」，秦漢間儒家則繼而言「變」。蓋化純屬於自然，而變則多主乎人力也。易傳：

化而裁之存乎變。

朱子曰：

因自然之化而裁制之，變之義也。

故變、化之辨，即天、人之別也。易傳又曰：

功業存乎變。

是知變、化之辨，即「功業」與「自然」之辨也。道家尚自然，故主言化。儒家重功業，則轉而主言變。而功業又貴其不悖乎自然，故變者不能悖化以爲變，貴乎因化之自然而裁制之以成其變；此易傳言變之宗旨也。易傳言變，遂言「動」。易傳之言動，乃又與道家之尚靜者異焉。故曰：

以動者尚其變。

又曰：

道有變動。

曰：

變動以利言。

易既言變動，又言變通。曰：

通其變，使民不倦。神而化之，使民宜之。

易窮則變，變則通，通則久。

又曰：

化而裁之謂之變，推而行之謂之通。舉而措之天下之民謂之事業。

又曰：

通變之謂事。通其變，遂成天地之文。

又曰：

廣大配天地，變通配四時。

又曰：

變通者，趣時者也。

可見易傳言變通，猶其言變動，皆主功業事爲而言之。惟變必因化之自然，否則亦無由動而通也。

易傳主言變，以異乎道家之言化。又常言「器」，以異乎道家之言「物」。蓋物屬自然，器則人爲。道尙自然，儒言人事。聖人因物以制器，猶之因化以裁變。所由言之雖異，其所以爲言則一也。故曰：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。

言器而不言物。物者純於自然，器則雖不離乎自然，亦不盡出於自然。儒家不純以自然者為道，故曰：

易有聖人之道四焉，制器者尚其象。

「象」即象其自然也。制器尚象，即化而裁之之道也。又曰：

備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。

又曰：

君子藏器於身，待時而動，何不利之有？動而不括，是以出而有獲，語成器而動者也。

故知易傳言器，猶其言動，亦皆主乎事為功業。又曰：

闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器。制而用之謂之法，利用出入民咸用之謂之神。

是知變通之與形器，其本皆起於自然，而又皆主於人事。其極則皆達於神，其要則不離乎陰陽氣化。然而與道家之純言夫陰陽氣化以爲畢宇宙之蘊奥、窮人物之能事者，有間矣。此易傳之所以修飾改進道家之說之又一端也。

故易傳中之宇宙，乃一至繁賾至變動之宇宙也。故曰：

> 言天下之至賾而不可惡，言天下之至動而不可亂。

人之處此宇宙，則貴乎能順應此繁賾變動者而裁制之、利用之，以達於宜而化。故曰：

> 聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜。有以見天下之動而觀其會通，以行其典禮。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。

而人事之變化，則貴能與此至繁賾、至變動之宇宙相互訢合而無間。換言之，則即其繁賾變動者而繁賾變動之焉是也。故曰：

> 以體天地之撰，以通神明之德。

又曰：

以通神明之德，以類萬物之情。

其所謂「通德」、「類情」者，即求以合天人而融物我；必如是而後可以盡變化之妙，亦必如是而後可以窮運用之宜，亦必如是而後始完吾德性之全。故曰：

精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。

在宇宙萬物謂之「神」，在我謂之「德」。「崇德」即所以「入神」，亦必能入神乃始爲崇德。必如是，乃可以「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」。必如是，乃始可謂之「崇德而廣業」。此易傳論人生之大旨也。

記禮者則即以禮意當易道。故戴記言禮樂，同所以修飾改進道家之論自然，與易家之論往往貌異而神肖。而其論人生之最精邃最博大者，則莫如中庸。中庸曰：

其次致曲。曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠

為能化。

此卽易家至繁賾而至變動之人生論也。夫萬物旣繁賾矣，今又曰各推致其一偏一曲焉；一偏一曲，正莊周之所卑，故曰：

曲士常見笑於大方之家。

又曰：

曲士不足以語道。

而中庸則謂推極一曲可以盡大方，此卽所謂「絜矩之道」。此又儒、道之一異也。易曰：

化而裁之存乎變。

今中庸則謂「變則化」。蓋易主裁大化以成人事之變動，而中庸則主由人事之變遷以宣暢完成乎大化。其實則天人合德，「先天而天弗違，後天而奉天時」，二者之間固無大辨，所謂「合外內之道，故時措之宜也」。夫果以性之德言，則天人、物我、死生，固皆周浹融洽而無間矣。故苟

能有誠，不僅內之有以成己，外之又有以成物。成己者，即所以盡己之性。成物者，亦所以盡物之性。中庸又言之曰：

惟天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

中庸之言「盡性」，即易傳之所謂「崇德」。「贊天地化育以與天地參」，是即易傳之所謂「入神」也。其機括惟在自致己誠，自盡己性。何者？盈天地萬物皆此一性之彌綸周浹，即皆此一誠之所始終貫注，亦即此一神之所充滿流動。故天也、人也、物也、性也、誠也、神也，其實皆一也，其機括則只在於一己之自盡而自成。故宇宙雖繁賾而至簡易，雖變動而至安定。易傳、戴記「德性一元」之宇宙論，歸其極爲人性之一元。此易傳、禮記所以修飾改進道家自然主義之宇宙觀以完成儒家傳統的人文主義之人生論之要旨也。

從來治經學者，易與禮常多分別以求，極少會通而觀。如我上所論述，例證詳明，亦可無疑乎其爲說之創矣。抑猶可於易繫、戴記之書得其更直接之內證焉。繫辭有曰：

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。

是作易繫者明謂聖人制禮之本乎易道也。戴記祭義之篇有之，曰：

昔者聖人，建陰陽天地之情，立以為易。易抱龜南面，天子卷冕北面。雖有明知之心，必進斷其志焉。示不敢專，以尊天也。

立以爲易，指易之書。抱龜之「易」，指占易之人。則記禮之人之亦明尊乎易也。周易之書，本不道陰陽，而十翼則道陰陽，猶之可也；記禮者亦道陰陽，此自孔子以至孟、荀皆不然。故知戴記諸篇皆當出荀子後，其時陰陽家言已盛行，儒者或以說易，或以記禮，其事皆已在秦、漢之際。如戴記有月令之篇，其爲陰陽家言尤益顯。陰陽家言之異於儒家言，司馬遷孟荀列傳已明揭之。然如此篇所舉，易、禮兩家同爲儒術發明新宇宙論，陳義精微，實爲於中國思想史上有大貢獻。雖其蹈襲陰陽，遠本道家，亦不足深怪。惜乎漢儒通經致用，僅於政事上有建設，於儒術精義，不能觸及其深處。其言宇宙，則一本陰陽家言，自五天帝而及於五人帝，較之古昔素樸的宇

宙論，更爲不如。其流而爲讖緯，更何以啟人之信，而維繫於垂後？漢儒本此以告誡警勸漢室之帝皇，其意不爲非。若莊老道家無爲之意，則於漢代政事，實不能有大貢獻也。統一六國，天下一君，秦始皇帝遂有子孫萬世爲帝皇之想。惟陰陽家獨主五德終始，力言無萬世一統之帝皇。然漢儒之獨尊陰陽家言，則亦有故。余嘗爲陰陽家言宇宙，別立一名，稱之曰「畸於史」，即「畸於人事之宇宙論」。惟自魏晉以下，篡弒相乘，陰陽家五德終始之說，乃爲世人所吐棄。於是莊老復興，佛釋乘之，迄於唐、五代，中國思想界之宇宙論，遂爲道、釋所獨占。惟易繫與中庸，亦尚爲道、釋兩家所參考。北宋理學興起，始復有儒家自己一套的宇宙論。逮於南宋朱子之理氣論出，而此一番新起的宇宙論，乃臻完成。若以孔孟時代爲天帝人格化的古昔素樸的宇宙論，易繫與戴禮爲「畸於神」的「德性一元的宇宙論」，則兩宋理學可謂是「畸於理」的「理性一元的宇宙論」。欲探究中國儒家思想所抱有之宇宙論，必分別此三者而加以探究。其畸於神與畸於理之兩部分，雖在其貫通於人生論方面，莫不上承孔孟，而無大扞格；但畸神、畸理，終不能謂其無所歧異。繼今而後，於此畸神、畸理之兩面，是否重有所輕重取捨，以爲調和融通，再產生一更新的宇宙論，以使儒術更臻於發揚光大，則尚有待於此下新儒崛起之努力。

美國杜威哲學之改造（許崇清譯本）有云：

西方人走上實驗的科學和其自然制馭上應用底路徑，比東方人早些。後者在其生活習慣裏多存了些靜觀的、審美的、思辨的、宗教的氣質，而前者則多著些產業的、實踐的。這個差別，和關聯而生底其他差別，乃彼此相互理解的一個障礙，亦為彼此相互誤解的一個根源。所以切實在其關係和適當的均衡上求融會此兩個各不相同的態度的哲學，確可以令他們彼此的經驗互相增益其能力，而更為有效的協同致力於其豐盛的文化勞作。

又云：

在眼前確無有什麼問題比實用科學和靜美的鑑賞所持態度能否調和與怎樣調和這個問題更為重要的。沒有前者，人會成為他所不能利用；而又不能制馭底自然力底玩物和犧牲。沒有後者，人類會變作孜孜向着自然追求利得和彼此推行買賣。此外就是終日無所事事，為着空閒而懊惱，或將他僅用於誇耀的鋪張和越度的奢縱底一種經濟的妖怪。

又云：

靜觀的知識根本變作活動的知識，是現在所用研究發見底方法所必致的結果。但這個變化

的大部分，只影響於人生底技術方面。科學造成了新工業的技術，人對於自然勢力底物理的統制無限擴大了。還有物質的財富和繁榮的資源的制馭，從前曾是不可思議的事物，現在卻已成為平常日用，卻可用蒸汽、煤炭、電力、空氣和人體去做成了。但還很少是十分樂觀，而敢宣布對於社會的道德的幸福，亦可以同樣統制的。

又云：

這個經濟的發達，是物理的科學中所起革命底直接結果。但那裏又有比並著這個底人的科學和藝術。不但是知底方法底改善，至今只是限於技術的、經濟的事項，而且這個進步且惹起了重大的新道德之糾紛。（以上引杜威語）

今按：西方哲學路徑，往往有與中國哲學可相比擬而不能全相近似者。杜威以爲彼方希臘及中世紀基督教徒時代，偏於美術與宗教氣質的哲學，都對於知識抱靜觀的態度。而近代科學態度則爲實踐的、活動的。此一分別，以之比看中國哲學，則中國道家雖爲反宗教的，主張自然主義，偏近於惟物論，而實際則爲抱靜觀態度者。儒家雖對傳統宗教信仰帶有妥協調和的色彩，而

其態度轉爲實踐的與活動的。如本篇上引易繫與中庸裏所說制器與盡物性的理論，以及鬼神的觀念等，實大可藉此打通西方宗教、藝術與科學的相互間之壁壘。易繫與中庸之宇宙觀，確是極複雜、極變動的，無寧可謂其與近代西方的科學觀念較近，與古代西方的宗教信仰較遠。此處便有道家的功績。而且易繫之與中庸，終是屬於杜威所說「人的科學和藝術」方面者。又絕無如杜威所排斥如西方哲學界傳統的形而上學與認識論等既無用而又厖煩的諸問題。則杜威所想像，欲爲以後彼方哲學另闢一新途徑，使其可以運用新科學的實踐的活動的知識方法，來解決社會的道德的幸福，以達到彼所想的一個複多而變動的人生局面之不斷進步與長成之新哲學，其實此種意境與態度，早在中國易繫與中庸思想裏活潑呈現。惟在中國方面，對於經濟的技術的物理科學方面的知識上之創闢與使用，則比較不受重視。故以較之近代西方，誠爲遠遜。此則並非簡單一個理由可以說明。但秦漢以後印度佛學來入中國，道家本是先秦一個最激烈反宗教的學派，而魏晉以下，不免追隨佛教，而結果乃反自陷於宗教迷信之氛圍中。道、佛兩教在當時，亦時時相互滲透，相互斟酌。要之則皆偏於杜威所謂「靜觀」的態度。而後世言易、庸哲學者，又常擺脫不掉易、庸中間所含道家的原始情味。甚至又和會於佛說。於是亦不免於以「靜」的意態看易、庸，卻不能將儒家一番積極活動與複雜實踐的精神盡量發揮。至於宋代理學家畸於理的宇宙論，主張

「格物窮理」，以達於「豁然貫通」之一境，其持論要點，似為與近代西方的科學精神，有其更接近之一面。竊意此後中國思想界，既受西方科學精神之洗禮，其在哲學方面，尤其在宇宙論一方面，應該更有一番新創闢。易、庸思想與宋代理學中之理氣論，早已為此開其先路。惜乎杜威所知的東方哲學甚有限，彼僅認東方哲學多屬宗教的靜觀態度。彼不知莊老道家思想，已為一種極徹底的反宗教者。而繼此以起之新儒家，如易繫、中庸諸書，乃有一種極複雜、極動進之宇宙觀與人生論，決然是為實踐的，而非靜觀的。即宋代理學亦然。其言主靜、主敬，本意皆在實踐，而非靜觀。若今後國內學術界，能將中國固有思想，就其有關哲學一面者，盡量忠實介紹於西方，則將來新中國哲學思想之偉大前程，縱不在中國本土發展，亦當能在異邦思想界先著祖生之一鞭。

又按：易傳、禮記中所有之鬼神論，復與西方人所言之「泛神論」不同。泛神論主張一切是神，如此則宇宙每種形態均將為神之實在之一種啟示，如是則世上是非、善惡之分別，更從何建立？至如易傳、戴記中所言之神，並不指宇宙萬事萬物之現成的靜態言，乃指宇宙萬事萬物不息不已、變動不測、至誠實有之一種前進的性能言。乃指一種自身內在的、能動的傾向言。故當時儒家，即我所謂易傳、戴記之著作諸儒，實並不謂宇宙萬物之最先創始者為神，亦不以宇宙萬物

當前現成的靜態謂是神。當時儒家，乃指宇宙萬物一種至剛健、至篤實之內在的、自性的、向前動進的傾向而謂之「神」。此種向前動進的性能與傾向，乃自性自能，別無有爲之作創始者。又不息不已，永無到達歸宿之一境。若論歸宿，當前卽是歸宿。若論創始，亦可謂當前卽是創始。而所謂當前，又非一種靜態與定局。此實中國儒家性能一元的宇宙論之精義所在。易傳又卽指此繼續不斷之前進傾向而名之曰「善」。至問此種善何由來？則仍爲萬物自身內在之一種性能。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」所謂「性」與「善」，仍卽是此一陰一陽之不息不已處。因此其所謂善，並不與惡爲對立。亦並非認許當前之一切靜態定局而卽謂之善。亦不須說宇宙萬物必待其最終結束處始是善。所謂善，卽指此當前現下一種前進不已之性能與動勢。而此種性能與動勢，又是自性自能、剛健主動，非另有一創造此性能者爲之主宰。而此一種自性自能、剛健主動之前進，又必得有所成。然所謂之「成」，又並不卽是歸宿，而依然仍有其不息不已之向前。此爲中國儒家宇宙觀之主旨。若細論之，則不僅以前孔孟如此，以後宋儒亦如此，並不得謂只是易傳與戴記之作者抱有此意想而已。正爲中國儒家之宇宙論，實乃建本於人生論。把握其大本大原，乃知其前後之實相一貫也。或疑如此立說，只謂不息不已，至誠實有，變動不測，而稱之曰至誠與至神，或曰至善與至德，豈不流於一種形式主義，只求其不息前進，而

更無實際內容可言乎？是又不然。因宇宙既爲性能一元，則當着眼其彌綸天地、終始萬物之可久、可大處。若從其可久、可大處着眼，則此至誠至善之性，斷非僅屬形勢而無內容。我所謂中國儒家之宇宙論實建本於人生論，其要旨卽在此。

若明白扣緊此等處着眼，則知孔子論語所提「仁」字，驟看若僅限於人生界，而實已包舉了宇宙之統體。而且此所謂仁之一德，亦並不限於靜之一邊。故孔子雖言「仁者靜」，而實際此仁德乃滲入於複雜之人生界，而爲一種實踐之動進。至於此後宋儒如謝上蔡，以「覺」釋「仁」，此乃限於靜的一邊，必待外面事物之來，始有所謂覺，始見所謂仁；故其說爲此後朱子所反對。若使此宇宙全體而陷於靜的一邊說之，則必落於易傳所謂「乾坤或幾乎息矣」之境。此因孔子最先立論，本是專一注重在人生界，而宇宙論方面，則仍守古昔之素樸信念，而未有所闡述。卽孟子亦然。故孔子論仁、孟子論性善，皆有待此下新儒之更爲申闡。卽墨子亦只注重人生實踐，雖推本於天志，而其意想中之「天」，則仍是一古昔素樸的天。惟至於莊老始大不然。莊老言宇宙，乃始以「道體」爲說。道體則是大化不居，決非靜態。惟莊老教人識此道體，則實用靜觀。而人生則終不能止於靜觀而已。是以在道家思想中，天人終不相合。必待至於易傳、中庸，始合天人而一貫說之，曰至誠、曰至神、曰至健，則通體是一動進向前，而又竟體融會和合，而孔子

所提仁字，本屬人生實踐一面者，亦可包舉，不見違礙。此後宋代理學家，以「理」字說宇宙，而朱子有「天卽理」之說。但理字若仍落在靜的一邊，若果宇宙只是一理，而此理又在靜定之境，則又何從而變化無方、至誠不息，以達於可久而可大乎？所以朱子言「理」定兼言「氣」。氣則在動的一邊，而有理以爲之主宰。由理氣轉落到人的心性。性屬理，在靜的一邊。而心屬氣，則在動的一邊。故須由心來主宰一切動。雖說性爲心主，但須人盡心以知性。由宋儒的宇宙論轉落到人生論，在其動進向前以至於天人合一之一切實踐與活動，則仍爲孔孟原來主張無別。而且既說「性卽理」，而物必有性，一物一性，此一宇宙，仍是繁複的、多方的。故須人「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」，而達於「豁然貫通」的一境。故易、庸畸於神的宇宙觀，尙未脫盡道家靜觀的玄思的意味。而宋儒畸於理的宇宙觀，乃始更落實到人生複雜動進的實踐中。陸、王後起，轉從人心良知爲說，在人生論上似乎明白易簡，但在宇宙論方面則又嫌落空了。此下轉出顏習齋，彼欲力矯宋儒之流弊，但實未明宋儒之眞義。彼之立論，頗欲以禮樂爲主，但並不能透到易繫與戴記持論之深處。只重實踐，狹隘已甚。此下有戴東原，更屬淺薄無深趣。大抵中國儒家思想主要貢獻在人生論方面主實踐，主動進，以道德精神爲主。道家思想在宇宙論方面有創闢，能靜觀，富藝術精神。易、庸在此兩方面綰合在先，宋代理學家

繼起在後，皆求於儒家人生論上面安裝一宇宙論，而亦都兼採了道家長處。余一向主以易、庸思想與宋代理學來會通西方科學精神，獲得一更大之推擴。上引杜威之言，似乎亦有此意向。惜其對中國思想所涉太淺，全未說準了東西雙方眞異同之所在。惟此路遙遠，非能深沉博涉於東西雙方科、哲精微，文化大全，而又別出心裁，獨探理眞，則殊未易於勝任而愉快；固不足以責杜威一人也。

（此稿草於民國三十三年，載是年五月思想與時代第三十四期。）

與繆彥威書論戰國秦漢間新儒家

彥威吾兄道席：前奉手教，於拙稿易傳與禮記中之宇宙論一篇蒙惠商榷，豈勝感荷。分析道家、陰陽家得失，尤佩卓見。惟鄙陋之懷，仍多與尊論有未合者。竊謂六家九流，皆漢人隨宜立說，不爲典要。若就先秦言，則儒、墨爲兩大壁壘；若就漢後言，則儒、道爲兩大流別；而尚有未可刻劃以求者。若陰陽家，本已雜糅儒、道而成，嚴格言之，本未能自成一系統。故若辜較立說，謂漢儒說經，多雜陰陽家言，此無不可。若精密分析而言，其間便多窒礙。然此層非弟所欲說。今姑就尊論所及者，略陳鄙意。

尊論謂：「特重陰陽，視爲宇宙萬物之基本而持以說明一切天象人事者，蓋始於齊之鄒衍。」竊意此義大可商。夫一陰一陽之謂道，凡曰「道之運行」，「一氣之變化」，「陰陽之更迭」，此三語實一義，非有辨也。故道家即言「陰陽」。老子曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

此卽以陰陽爲宇宙萬物之基本矣。老子書中雖言陰陽者僅此一見，然其言「有無」，言「虛實」，言「剛柔」，言「動靜」，言「美惡」，言「強弱」，言「先後」，言「輕重」，言「清濁」，言「天地」，言「道德」，蓋無往而不兩兩對舉，其他尚不可以盡數；此豈非尊論所謂「持以說明一切天象人事者」乎？

莊周內篇頗少言「陰陽」，此亦鄙意莊周書先老子之一證；惟曰：「我未至乎事之情，而既有陰陽之患矣。」（人間世）此卽所謂：「離內刑者，陰陽食之。」（列禦寇）又曰：「寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間，非陰陽賊之，心則使之。」（庚桑楚）者也，此皆以陰陽爲自然也。而內篇言「天人」、「死生」、「物我」、「是非」，已開老子持論兩兩對立之先聲。故知莊生雖不極言陰陽，而此後言陰陽之大構則已於莊子內篇樹其基矣。

至於外、雜諸篇，則極道陰陽，隨處可見。故曰：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉。」（田子方）又曰：「天地者，形之大者也。陰陽者，氣之大者也。四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？」曰：「陰陽相照、相蓋、相治，四時相代、相生、相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。」（則陽）故曰：「吾欲官陰陽，以遂羣生。」又曰：「吾爲女遂於大明之上，至彼至陽之原，爲女入於窈冥之門，至彼至陰之原。天地有官，

陰陽有藏，愼守女身，物將自壯。」（在宥）又曰：「師是而無非，師治而無亂，是猶師天而無地，師陰而無陽。」（秋水）又曰：「陰陽錯行，天地大絯。」（外物）「陰陽和靜，鬼神不擾，四時以節，萬物不傷，羣生不夭。」（繕性）又曰：「其生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。」（天道，又刻意。）又曰：「人大喜毗陽，大怒毗陰，陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成。」（在宥）又曰：「陰陽四時運行各得其序，惛然若亡而存。」（知北遊）又曰：「奏之以陰陽之和，燭之以日月之明，四時迭起，萬物循生，一盛一衰，文武倫經，一淸一濁，陰陽調和，流光其聲。」（天運）其他尙有，不備舉。卽就上引凡後世所以言陰陽之緖，大端固亦無以越此矣。凡若此者，又非鄒論所謂「視陰陽爲宇宙萬物變化之基本，而持以說明一切天象人事者」耶？

莊子外、雜諸篇，其出容有稍晚，如天下篇云：「易以道陰陽」，此決不甚早。刻意云：「化育萬物」，此亦恐出中庸後。惟大較論之，易繫、中庸諸書，正承道家統緖而來，故易繫則曰：「一陰一陽之謂道。」中庸云：「致中和，天地位，萬物育。」其云「中和」，本指陰陽氣之中和而言。劉康公云：「民受天地之中以生。」此語殆亦晚起。老子曰：「沖氣以爲和。」莊老書言中和者極多，此不備舉。中和卽指陰陽氣，又何疑者？故云易傳、禮記言宇宙多本之道家也。

此雖荀卿有不得外矣。故荀子曰：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生。」又曰：「所志於四時者，已其見數之可以事。所志於陰陽者，已其見和之可以治。」是知雖荀卿言「天」，亦無以逃乎陰陽氣化。然荀卿則曰：「莊子蔽於天而不知人。」是荀卿之所譏，其意在莊周，不在鄒衍也。鄒衍之生，尚在荀卿後，烏得言天而不及夫陰陽哉！故鄙意謂尊論以宇宙萬物以陰陽爲基本持以說明一切天象與人事者，謂始於鄒衍，其義大可商也。

鄒衍之書，今俱不傳，其詳不可得而論矣，然而猶有可得而微窺者。往年拙撰先秦諸子繫年，有鄒衍著述考一篇，自謂於此頗有所發明。大抵鄒子之書，一曰五德終始，一曰陰陽主運，二書雖不同，要之爲言「五行」。若必爲道家、陰陽家分疆劃席，則道家偏言陰陽，而陰陽家則偏言五行，此其大較也。然此亦大較而已。若必爲之精細分析，則仍必有所窒礙。

今姑舉漢人之說證之。司馬談論六家要旨，謂：「陰陽之術大詳而眾忌諱，使人拘而多所畏，然其序四時之大順，不可失也。」又曰：「夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節，各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也。故曰：『使人拘而多畏。』夫春生、夏長、秋收、多藏，此天道之大經也，弗順則無以爲天下綱紀，故曰：『四時之大順，不可失也。』」凡此所

言，卽指今傳呂覽十二紀、淮南時則、（淮南道家，而亦采陰陽家言矣。故謂過細分析，必多窒礙也。）小戴月令一類而言，此卽所謂「五行相次轉用事」，此卽陰陽主運一書之大綱也。若五德終始，則公羊家「通三統」之說采之。至司馬談之論道家，則曰「因陰陽之大順」，此知漢儒自以「陰陽」歸道家，「五行」歸陰陽家也。卽在荀卿之譏孟子、子思，亦曰：「案往舊造說謂之五行矣。」其下如劉歆七略（此據漢志）亦云：「陰陽家者流，出於羲和之官，敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。」今若以司馬談、劉歆之說爲據，下參拙撰鄒衍著述考所論列，竊謂可以得古人所謂陰陽家之大體。陰陽家之大體旣得，則其與道家之分野自明，而鄙論謂易傳、禮記中之宇宙論多本道家，而更不旁及陰陽家者，其意亦自顯。弟非謂易傳、戴禮中無羼以陰陽家言也，惟弟標題立論之大宗要旨則不在是耳。

尊論又謂：「此派儒家（卽指易、庸諸篇之作者言。）多上託於子游、子思、孟子，而深爲荀卿所不滿，荀卿排觝此派儒家，遂歸其罪於子思、孟子。」鄙陋之見於此又竊有疑。荀卿謂子思、孟子造爲五行，此其義拙撰鄒衍著述考亦已論及，此不贅述；今尊論謂卽爲易、庸一派新儒家而發，此何據乎？鄙陋之見，則爲易傳、戴記皆出荀卿之後，多爲秦漢間儒家之著作。其時學術界調和

融會之風方盛，故此諸書不僅雜糅儒、道，抑且有墨家言，有法家言，有名家言，有陰陽家言，而自以采道家言者爲主；其於儒術亦孟、荀兼采，而實以偏於荀者爲多；此在戴禮尤爲顯見。「隆禮樂而殺詩書」，此即孟荀之分野也。若易、庸論性，則與其謂近孟子，不如云近道家，此在拙稿辨性一篇闡述之。拙論易傳禮記中之宇宙論，正爲辨性一文作張本。必兩文合觀，乃得鄙意之合。甚望吾兄再有以教之也。

抑老子言：「道可道，非常道。名可名，非常名。」而荀卿則曰：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。」又曰：「天有常道，地有常數。君子道其常，小人計其功。」中庸「庸」字即「常」也，中庸即調和荀、老，非荀子斥中庸也。戴禮與荀子之關係，自來承學之士，皆所認許，而尊論乃謂荀卿觝排易、庸新儒，此實鄙見所未喻也。

至論「天人相應」，此乃中國思想傳統一大節目；竊謂雖孔、孟、莊、老，尋其底蘊，蓋莫不有一種天人相應之觀念默存於其胸臆間，特所從言之有異耳，非自陰陽家乃始有此意見也。荀卿天論獨爲違異，遂有「性惡」一義，以自外於中土思想之大統。尊論於此盛推荀卿，私見以爲猶當細辨也。然此非短札所能詳。

至中庸云：「國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。至誠之道，可以前知。」此亦人

事天理之大端可信者，惟不當專以歷代五行志中觀念說之耳。今必斥此爲迷信、不科學，似非持平之見。漢儒如董江都之於春秋、京房之於易、翼奉之於詩，此洵有可議者；然若以此歸罪於易繫、中庸，則易繫、中庸不受也。

尊論剖析道家、陰陽家得失極是，而於秦漢間諸儒，全以陰陽家迷信斥之，竊謂尙當細剖耳。

尊札到，本擬卽復，適因賤體又失和，竟日偃息，筆墨全廢。此數日稍舒，於每晨力疾書數十語，斷續數日，乃得成首尾。下午卽倦臥不能起。竊意尊論與鄙陋此函所復，皆辨析道家、陰陽家異同，同爲拙稿易傳禮記中之宇宙論一文所未備。私意擬將此兩書一併布之思想與時代，以求國內學人對此問題之意見，不知尊意許之否耶？專復順頌

侍祺百福

弟錢穆拜啟

（原載民國三十三年六月思想與時代第三十五期）

〔附〕繆鉞與錢賓四先生書

繆　鉞

賓四吾兄史席：日前劭偉兄出示尊著易傳與禮記中之宇宙論，浣誦佩慰。憶去年兄在遵義時，春郊偕遊，縱論學術，兄曾談及，戰國晚世下至秦漢間之新儒家，其思想在中國學術史中至爲重要，學者所宜究心。惟當時粗引其端，未加闡發。今讀尊文，精宏邃闢，辨析入微，千里之遙，如親謦欬，忻忭何極。吾兄據易傳戴記闡論戰國秦漢間新儒家之宇宙論，乃受道家影響，而又彌縫補綴以曲合於儒家傳統之人生觀；考明學術之流變，抉發古人之深心，所論固精卓不易矣。竊以爲猶有一義可以附論者，卽此派新儒家所受陰陽家之影響是也。弟嘗沈潛反覆於易傳及禮運、樂記、中庸諸書，深覺此派儒家除受道家之影響外，尙帶陰陽色彩；大抵思致精微，富於想像，取孔孟以來儒家傳統之說，更與以形而上學之根據，此其所長也。而古代天人徵應、術數迷信之觀念，爲孔孟所漠視，荀子所排擊者，此派儒家又稍吸取焉；於是儒家澄潔之思想中，復略雜入迷信之成分，至西漢而其風大暢，此其弊也。此派儒家多上託於子游、子思、孟子，而深爲荀卿所不滿。荀卿排觝此派儒家，遂歸其罪於子思、孟子。弟之鄙見如是。姑妄論之，以就正於有道。

據左傳、國語所記，西周末至春秋時，雖偶有以「陰陽」解釋宇宙現象者，如周之伯陽父、內史叔與及越范蠡等；至於特重陰陽，視爲宇宙萬物變化之兩種基本力量，而著書立說持以說明一切天象人事者，蓋始於齊之鄒衍。故司馬遷論述鄒衍之學，「乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。」漢人論述先秦學派，稱鄒衍一派爲陰陽家。鄒衍齊人，生於海濱，富幽眇之思，喜荒誕之談，既深觀陰陽消息以爲立說之宗，又取古代術數中「五行」之說、天人徵應之觀念而理論化、系統化，創爲「五德終始」之論；其言歷史地理，怪誕新奇，聳動一世，遨遊齊燕，號爲顯學。莊老書中雖亦偶言「陰陽」，然未嘗言「五行」。莊老剖擊皇古以來之宗教觀念，而鄒衍顯吸取之。莊老之說爲自然主義之哲學，視宇宙爲自然之氣化，與人事無涉；而鄒衍則大倡天人相與，禨祥徵應之論。是道家與陰陽家差別之點，其言陰陽雖同，而其所以言陰陽則異。但鄒衍雖倡陰陽五行之說，然亦旁通儒言，言仁義節儉，君臣上下六親之施；而鄒衍稍後，一部分之儒家（尤其齊地之儒家）受此陰陽五行新說之震盪，喜其怪奇玄眇，取以解釋儒家舊說，兼融入道家思想，於是易繫辭、禮運、樂記、中庸諸書出焉。

周易本占筮之書，其卦辭、爻辭中雖偶有古人由生活經驗所得之格言，而並無精深之哲理。正統之儒家，如孔子、孟子，乃至於荀子，皆未嘗以周易與詩書禮樂並重。吾兄曩日撰著，於此

義闡發已詳。受陰陽家影響之儒者，欲附會陰陽之義於古代典籍中，則莫宜於周易，因乾坤二卦卽代表陽與陰之義也。但周易中雖含有陰陽之義，然易繫辭以前之解釋周易者，未嘗特重陰陽。易卦爻辭中未言陰陽。左傳、國語所載，春秋士大夫引周易或以周易占筮而解釋其義者，亦未嘗用「陰陽」之字面。彖傳、象傳中言及陰陽者僅四次，乾卦象曰：「潛龍勿用，陽在下也。」坤卦象曰：「履霜堅冰，陰始凝也。」泰卦彖曰：「內陽而外陰。」否卦彖曰：「內陰而外陽。」此外如「—」「--」，後人稱爲陽爻、陰爻者，彖、象傳皆稱之爲剛柔，未言陰陽也。（彖傳、象傳多言修身處世齊家治國之道，極少言玄眇之哲理，與繫辭或非出於同一派儒家之手。）文言偶言及陰陽。至繫辭始曰：「一陰一陽之謂道。」又曰：「陰陽不測之謂神。」以「陰陽」爲宇宙萬物變化生滅之總原理，附於周易而闡發之，則顯然受鄒衍之影響矣。今本樂記乃由樂本樂論等十一篇合成，自非出於一人或一派之手。其中「樂化」一節全取荀子樂論篇，而「樂禮」、「樂言」、「樂情」諸節，則受陰陽影響之新儒家所作；故此三節書及「陰陽」、「五常」，五常卽五行也。（鄭注：「五常，五行也。」）「樂禮」節中「天尊地卑，君臣定矣」一段語句多襲易繫辭「天尊地卑，乾坤定矣」一段，尊文中曾引之以證明小戴中思想多與易傳相通，而其文字多有出易傳後者。弟按小戴記經解篇：「易曰：君子愼始，差若毫釐，繆以千里。」明著「易曰」，可見經解篇著作時代較晚。

其時各種說易之書已通行，故明引之。樂記此節與易繫辭撰作時代蓋相近，或即出於同派儒家之手，故襲取其文，改竄其義，而不必點明其出於易繫辭也。禮運中言及陰陽五行者尤多，例不勝舉。中庸首句：「天命之謂性。」鄭注曰：「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」康成博學，其注必有所本，可見中庸書中本含有五行之說。至於中庸所謂「國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽」，禮運所謂「天降膏露，地出醴泉，山出器車，河出馬圖，鳳皇麒麟，皆在郊棷」，皆近於陰陽家天人相與、災祥徵應之義。凡此均足見易繫辭、樂記、禮運、中庸諸書之思想亦受陰陽家沾溉，非盡由於道家之啟發也。

此諸書作者雖不可考，然因其中時用齊語，故知有出於齊人之手者。中庸：「壹戎衣而有天下」，鄭注：「衣，讀如殷，聲之誤也。齊人言『殷』聲如『衣』。」樂記「樂情」節：「而卵生者不殈」，鄭注：「殈，裂也。今齊人語有殈者。」此皆諸書用齊語之證。齊爲鄒衍故鄉，陰陽家思想發源流行之所，齊地儒者固極易沾受陰陽家影響也。

此派新儒家多上託於子游、子思、孟子。禮運託爲孔子與子游論禮之言，中庸託爲子思之說，而其中論命、性、誠、明諸義，皆與孟子相近。易繫辭曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」是亦主性善，與孟子同。荀卿爲戰國末年儒家大師，雖遠承孔子之正統，然

亦沾受諸家學說，因應當世時勢，而卓然自有其新精神與面目。荀卿承受孔子以來儒家重理智之開明態度，故深惡巫祝禨祥，陰陽家言殆非其所喜，於是對當時接受陰陽五行學說之新儒家，亦在所排觝之列。此派新儒家既上託於子思、孟子，故荀卿遂歸罪於子思、孟子。其非十二子篇深斥子思、孟軻，謂其「案往舊造說，謂之五行」，又謂其「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，又謂其「託於仲尼、子游之言」，殆卽為此派新儒家而發歟！或謂孟子書中並無五行之說，荀子何以有此錯誤？按：戰國諸子未必皆著書，卽有自己著書或弟子記其學說者，然因書寫工具之不便，亦未必盛傳於當世。故其時學術流播，多賴口說。荀卿之備悉諸家學說，大抵因其周遊各地，由面談耳聞所得，（齊之稷下，尤為學術討論之中心。）未必盡讀諸家之書也。此派新儒家既假託為子思、孟子之說以傳播於世，而其思想又實有與孟子相近者，荀卿固難以辨別何者為孟子之思想，何者為假託之部分。吾人今日如研究某人之學說，可以取其所著書而盡讀之，凡非其書中所有者，卽非某人之說，而不至於誤認；戰國時情形不如是也。

尊文論作易繫辭、禮運、樂記、中庸一派之新儒家，受道家思想之影響，而樹立儒家之新宇宙論，接受道家氣化的宇宙觀，而更指出其不息與永久之特徵，特重其生育開成之大德，鎔鑄莊老激烈破壞之宇宙論與孔孟中和建設之人生論使之凝合無間，成為一體；陳義精卓，弟極所

贊同。惟道家破帝蔑神，視宇宙變化皆出於自然，對初民以來之迷信，剖擊無遺，本為一種極進步之思想；而陰陽家則保存古代術數之觀念，以騁其誇誕之想像；其精神意態與道家迥殊。此派新儒家如僅取道家之說而修正融合於孔孟之言，則絜靜精微，貢獻極大；不幸其中復稍雜入陰陽五行之說，又附於周易卜筮之書，已稍與正統派儒家之精神相違。（孔子不語怪力亂神，對於遠古相傳之迷信觀念已多所屏棄。至荀子作天論，其崇理智破迷信之態度，尤為鮮明。此正統派儒家之精神也。）惟易繫辭、禮運、樂記、中庸諸書，雖偶采陰陽五行之說，而迷信之意味尚甚少。然凡事造始也簡，將畢也鉅，涓涓之水，可為江河。陰陽家思想浸入儒家，濫觴於戰國末世，而洋溢於西漢。西漢二百年中，陰陽災變之說，五行休咎之論，附會於周易、春秋、洪範諸經而瀰漫一世。諸緯書之說孔子，怪誕離奇，儼然教主。蓋哲思精深，非高識不能解，而迷信觀念，易為愚昧者所接受。故戰國晚世新儒家受道家啟發而創立之新宇宙論，微妙深宏，既非常人所易窺；（其後宋儒深能欣賞此種哲學思想，故特推重易繫、中庸諸書。）而其得自陰陽家之迷信成分，則託庇於儒家典籍之下，變本加厲，深入社會，中於人心，其惡影響至今未沫。正宗儒家荀卿極重理智之開明議論，反掩蔽而不彰。荀卿長於思辨，精於邏輯，其學純重人本，不言天道鬼神；其言禮樂之原，能從社會學及心理學觀點立論，頗有科學精神。西漢儒學，如無陰陽思想之侵入，而荀學能大行，則吾人思想必能更為開明

而澄潔。吾人論述古代學術之流變，於此事不能不認爲遺憾者矣。

因讀尊文，略有所感，拉雜陳之，遂盈數簡。尙乞高明進而教之，亦如去年郊遊論學之樂

也。肅此敬頌

著祺

弟繆鉞拜上

中庸新義

誠明篇

「天人合一」之說，中國古人雖未明白暢言之，然可謂在古人心中，早已有此義蘊涵蓄。下逮孔孟，始深闡此義。道家莊老，則改從另一面對此義闡發。大較言之，孔孟乃從人文界發揮天人合一，而莊老則改從自然界發揮。更下逮易傳、中庸，又匯通莊、老、孔、孟，進一步深闡此天人合一之義蘊。本文專拈中庸爲說。

中庸闡述天人合一，主要有兩義：一曰誠與明，二曰中與和。

中庸云：

誠者，天之道也。

朱熹注：

誠者，眞實無妄之謂。

當知天體乃眞實有此天體，羣星眞實有此羣星，太陽眞實有此太陽，地球眞實有此地球。凡此皆眞實不妄。循此以往，風、雲、雨、露，乃眞實有此風、雲、雨、露。山、海、水、陸，亦眞實有此山、海、水、陸。魚、蟲、鳥、獸，眞實有此魚、蟲、鳥、獸。人類男、女、死、生，亦眞實有此男、女、死、生。更循以往，喜、怒、哀、樂，亦眞實有此喜、怒、哀、樂。饑、寒、溫、飽，亦眞實有此饑、寒、溫、飽。凡此皆各各眞實，不虛不妄。中國古人則認此爲「天道」。故曰：「誠者，天之道也。」

若就宇宙一切事象而論其意義，則眞實無妄卽爲一切事象最大之意義。若論價值，則眞實無妄亦卽一切事象最高之價值。換言之，凡屬存在皆是「天」，卽是「誠」，卽是「眞實無妄」。既屬眞實無妄，則莫不有其各自之意義與價值。此一義，乃中國思想史中一最扼要、最中心義。必先首肯此義，始可進而言中國思想之所謂「天人合一」。

若不認存在卽價值，而於存在中別求其價值，則無異於外存在而求價值。因在一切存在中，

可以有價值，亦可以無價值，乃至於有反價值，即價值之反面之負數之存在也。

如就一般宗教信仰言，上帝至善而萬能，此當爲價值之最高代表。然上帝之外，仍有魔鬼。魔鬼不僅是無價值，抑且是價值之反面與負數，即反價值者。然何以此萬能之上帝，竟不能使魔鬼不存在？此至善之上帝，乃竟容許此魔鬼之仍存在，則此魔鬼之存在，決非絕無意義、絕無價值可知。魔鬼且然，更何論於萬物？

就中國思想之主要演進言，則只問其是否存在與眞實。苟是眞實存在，即有其意義與價值。此世界，乃即以一切存在之共同構成而表現此世界之意義與價值者。中國人則謂此曰天。「誠者，天之道」，天道即盡於此眞實無妄。天既許其存在，而復是一眞實無妄，則誰又得而不許其存在，而抹殺其所以得存在之意義與價值乎？

中庸又曰：

誠者，自成也。誠者，物之終始，不誠無物。

當知宇宙間一切物、一切事象，皆屬眞實無妄，不虛不幻，故得在此宇宙間存在而表現。充塞此宇宙之一切存在與表現，則全屬眞實不虛妄者。故知充塞此宇宙者，祇是一誠。

其次當知，凡屬誠，則必然是自成者。非僞爲，非幻化。僞與幻皆屬不眞實。不眞實卽根本不存在。故凡屬存在，皆是其物本身之眞實存在，卽是其物本身之自然存在，絕非由另一物者可以僞爲之、幻化之，而使其妄厠於此眞實無妄之宇宙中而亦獲其存在。故曰「不誠無物」也。

由此言之，可悟中國古人所謂「萬物一體」，此「一體」卽是「誠」，卽是眞實無妄、眞實不虛。此一體，中國古人亦謂之「天」。天則必然是眞實無妄者。故天只是一誠。天不可見、不可知，而凡此宇宙間一切眞實無妄與其眞實不虛者，卽凡在此宇宙間有其存在與表現者，則終必有爲人可見、可知之機緣；此卽由「誠」而達於「明」。故存在者必有所表現，此卽由誠而明也。凡存在者，知其爲眞實存在。凡表現者，見其爲眞實表現。由其存在與表現，而知其眞實而無妄，此卽由明而誠。故中庸曰：「誠之者，人之道也。」

中庸又曰：

自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

宇宙間一切物，一切事象，苟有其眞實無妄之存在，將必然有所表現，而與世以共見，此卽物之性。人苟實見其有所表現，眞知其有所存在，而誠有以識其爲眞實而無妄，則此天道之誠之眞實

而無妄者，乃在人道之明知中再度眞實表現而存在，此卽人之「教」。凡一切物、一切事象，既各有其存在與表現，卽各有其天然本具之性。一切物、一切事象，既各具此眞實無妄之性，卽有此眞實無妄之存在與表現。此屬天之事。人心之知，則在明知明見此物、此事象之存在與表現之眞實而無妄，而明知明見了此物、此事象之存在與表現所內涵之意義與價值。此屬人之事。人則當奉此爲教的。故人之所奉以爲教者，其主要乃在一切物、一切事象所本具之眞實無妄之天性。

故中庸又曰：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

凡宇宙間一切存在皆有天性。一切表現皆是天道。人之爲教，則只有就此一切存在與表現之眞實無妄之誠而有以明之耳。然此事實不易。故中庸又曰：

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。

「曲」者，大方之一曲。分別言之，宇宙間一切物、一切事象，皆一曲也。一切存在，莫非此宇

宙大存在之一曲。惟苟有其存在，卽有其眞實無妄，故曰「曲能有誠」。故雖爲一曲，而其同爲分得此宇宙大存在之眞實無妄而始有其存在，則無異也。苟有存在，必有表現。苟有表現，必可知見。故曰：「誠則形，形則著，著則明。」既有表現，則當知宇宙間一切表現，皆屬變動不居，絕無可以固著於某一形態而不動不變者。故縱謂凡存在卽表現、凡表現卽變動可也。倒而言之，亦可謂凡變動者卽表現，凡表現者卽存在。此三者，其實則一。故曰：「明則動，動則變，變則化。」然則亦可謂變化者，乃宇宙間惟一可有之現象，亦卽宇宙間惟一可有之存在。而其所以能有變化，則端爲其物與事象之內具有一分眞實無妄之天性。故曰：「唯天下至誠爲能化。」然則宇宙間所以有一切變化，正爲其有內在之眞實無妄，決非可以僞爲，決非可以幻化。凡宇宙間一切之化，則皆本於宇宙間之一切之誠。人類之知，縱不能卽凡宇宙一切化而大明其全體之誠之所以然，然固可就於一曲以求知。一曲者，雖小小之事，然其同爲宇宙大誠之一體；則由此固可以明彼，卽小固可以見大。故中庸又曰：

唯天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

凡宇宙間一切無生有生，變化長育，皆各有性，卽皆各有誠。人類之知，旣不能驟企於直接明曉此天地萬物之大誠之一體，然固可內就己性，自盡己誠，先有以明乎我，推此以明夫人，又推此以明夫物，明夫一切事象；其極則可以明宇宙。苟使由我之誠而推以明夫宇宙之大誠，則一切宇宙變化長育之權，我可以贊助之、參預之，人道乃於此乎立極。故中庸又曰：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。

「成物」本屬天之事。人而可以成物，是卽人而天矣。成己、成物，其要在於「盡性」。盡性者，亦在盡此天所與我之一分眞實無妄之誠而已。故曰：

君子誠之為貴。

而欲盡此一分天所與我之眞實無妄之誠，其事必先知夫此眞實無妄之誠之爲何事、爲何物，此則先有待於知。

此天所與我之一分眞實無妄之誠，又有可以一言說之者曰「善」。惟眞實無妄始是善。而苟眞實無妄，則必然是善。此之謂「尊天」。人亦由天而生，人固不能逃於天，而奈何可以指此天

之眞實無妄之誠而謚之曰惡，而憑人之小智小慧，私見私識，以別立一善於此眞實無妄之誠之存在與表現之外；或欲排拒此眞實無妄之誠之一切存在、一切表現，而妄設一不眞實、未存在者而私奉之爲善，私定以某種之意義與價值乎？此乃非天、不誠。不誠卽無物，卽不可存在。宇宙間固不可能有不眞實之物，卽不可能有不眞實之存在與不眞實之表現。故凡宇宙間之一切存在與表現，則皆是眞實，皆是誠，皆屬天。惟此天所賦與之一分眞實之誠始是性，始是善。盡此性，奉行此善，始是「道」。「人道」與「天道」之合一通貫者正在此。

故中庸又曰：

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。……誠之者，擇善而固執之者也。

善則固已存在，亦已表現，在人之能擇而固執之。故善由於人之能擇，非由人之能創。善是誠，故屬天，乃先於人而存在。而人之擇善，又必先「明善」。故中庸曰：

誠身有道。不明乎善，不誠乎身矣。

人又何由而明善、擇善，而固執之，以誠吾身而盡吾性乎？中庸又曰：

博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。……果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

然則人之明善、擇善而固執善，在於博學、審問、愼思、明辨、篤行之五者。其所學、問、思、辨，卽學、問、思、辨於此宇宙間之一切存在與表現，卽學、問、思、辨於此宇宙間之眞實無妄，卽學、問、思、辨於此宇宙間之一切存在與表現之性與誠。因只此是善，外此乃更別無善。而此種學、問、思、辨之入門下手處，則在卽就小小之一曲，以至親切、至卑近者爲入門而下手。

故中庸又曰：

君子之道，辟如行遠，必自邇。辟如登高，必自卑。

又曰：

道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。

人亦宇宙間一存在，亦宇宙間一表現也。宇宙間一切存在、表現之中有人，此乃眞實無妄，是卽

宇宙大誠所表現之一相。我亦人也，則我又何可以視人為不善，而遠人以求道？此之謂「尊人」。尊人即尊天也。故中庸又曰：

君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。

何以曰「尊德性而道問學」？德性即指天之所以與人，故尊德性即是尊天，同時亦即是尊人。而人之德性，則有待於學問而始明，故曰「尊德性而道問學」。

何以曰「致廣大而盡精微」？在宇宙一切存在與表現之中有人，在人之存在與表現之中有我，在我之存在與表現之內涵深處有此天所賦與之眞實無妄之性。此在宇宙間，可謂極小之一曲，至精至微，宜若無足道。然此極小之一曲之至精至微者，亦宇宙全體大誠之一分，亦宇宙全體大誠之所存在而表現之一態。故我德性之精微，即宇宙全體大誠之廣大之所寓。故盡性可以贊天地之化育，故曰「致廣大而盡精微」也。

何以曰「極高明而道中庸」？宇宙全體大誠，此可謂之高明矣。而愚夫愚婦之德性中，亦寓有此全體大誠之一分焉。愚夫愚婦之德性之所與知與能，此所謂「中庸」也。而由乎此中庸，可以達於至高極明之境，故曰「極高明而道中庸」也。

何以曰「溫故而知新」？凡宇宙間一切存在與表現，則必變動而化，不居故常。然凡其所化，苟既存在而表現，則皆宇宙之至誠與至善也，無問故者、新者。我既得其至誠與至善，則故與新一以貫之矣。人之知，則僅就於宇宙間之已有之善而知之明之，固非外於宇宙之已有，而人之心知可以別創一絕不存在之不眞實者而奉之以爲善。故曰「溫故而知新」，新即由故化而來。故中庸曰「至誠無息」。

若天地間本未有此善，而有待於人之創立，則在人未創立此善之前，豈不天地之善機已息乎？善機已息，何以有天地？若天地本是一不善，於天地中生人，人又何能從不善中生而自創一善？中庸目此爲不誠。不誠則無物，無物始是息。故中庸既曰「誠者，物之終始」，又曰「至誠無息」也。中庸又曰：

至誠之道，可以前知。

因至誠既不息，故明於至誠，則可以知前、可以知後矣。中庸又曰：

君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。

故曰「溫故而知新」也。

何以曰「敦厚以崇禮」？君子卽就人之存在與表現之至誠處，卽就愚夫、愚婦之德性所有之存在而表現之中庸處，擇善而固執之，而不遠於人以別創其私智私見之所謂善，而强人以必從。此爲敦厚之至，崇禮之至，故曰「敦厚以崇禮」也。溫故以知新是尊天，敦厚以崇禮是尊人。是亦天人一貫精義之所在。

夫此宇宙整全體之眞實無妄，至博厚，至高明，至悠久。人類之生育成長於其間，則卑微之至，狹陋之至，短暫之至。而人類亦有其尊嚴。人類之尊嚴何在？夫亦曰正在其亦得於此宇宙整全體之眞實無妄之大誠之一曲，夫亦曰正在其亦存在、表現於此整全體之大誠之內而爲其一體之一端而已。而人類之尤見其爲尊嚴者，乃在其爲萬物之靈，乃在其具有心之明見，乃在其能明見夫此宇宙整全體之眞實無妄之誠。然人心之明，亦只能明見此宇宙整全體之眞實無妄之誠而止。若此眞實無妄之誠之整全體，則終非人心之明之所能盡其量而無餘憾。故人心之明，亦僅明知有此眞實無妄，明知有此誠而止耳。人心之明，終不能超於此眞實無妄之誠而別有所明也。故一切存在、一切表現之一切意義與價値，亦將限於此眞實無妄之誠而止。萬物雖不能有其明，然其同爲此宇宙整全體中之眞實無妄之誠之一曲，則與人無殊致。人心之明，亦僅明於此宇宙間一切存

在與其表現之各有其意義與價值而止。若越出於此存在、表現之外，而人心自恃其聰明，自信其思索，認爲別有一種所謂意義與價值者；或即就於此存在、表現之內，而人心自恃其聰明，自信其思索，認爲惟某者爲獨有其所謂意義與價值者；此皆中庸之所謂「索隱行怪」，其流將歸於「小人之無忌憚」。察察之明，竊竊之知，違於天而遠於人，乃使愚夫愚婦無可與其知，而聖人之所不知者，彼亦自負曰「予知」；此決非中庸之道，決無當於中庸之所謂明與誠。

故中庸又曰：

道並行而不相悖，萬物並育而不相害。小德川流，大德敦化。

當知天地固無不持載，無不覆幬。四時錯行，日月代明，此天地之所以爲大。既是同此存在，同此表現，同此眞實無妄，何得以人類之私智小慧，妄加分別，而謂孰者是道，孰者非道？孰者當育，孰者不當育？此決非「聰明睿知足以有臨，寬裕溫柔足以有容」。使不足以有容者而臨於人上，則人道將息，而足以有臨者亦不久。故中庸又曰：

唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？

蓋凡有所倚者，倚於此則必離於彼；而中庸之道，則中立而不倚。何所「立」？則亦立於此誠而已。故曰：「鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察。」試問鳶飛於上，魚躍在下，孰非眞實無妄？孰爲不誠？孰爲非道？孰爲不當育？故中庸又曰：

肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

何謂「天德」？即誠是也。魚躍鳶飛，皆率性，皆天德，皆至誠，皆「天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊」，同在此化育之中，即同爲大道之行，同屬至誠之一體。惟人心之明，或有所未知耳。故中庸又曰：

君子戒愼乎其所不覩，恐懼乎其所不聞。

凡人心之明之所不覩不聞者，君子尤當致其戒愼恐懼之情。此始爲至明，亦即至誠也。

中和篇

上篇述中庸「誠明」之義竟。或疑如此釋誠，僅如西方哲學家所謂凡存在者莫不合理，則又何有所謂「擇善而固執」？請續述「中和」義，以補上篇之未備。

中庸曰：

中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

何以謂天地位於中和？試就太陽與地球之位置言。若幻想有大力者，將地球現行軌道移近太陽至某限度，則地球將爲太陽吸力所攝，重再回歸太陽，而失卻其存在。又若此大力者將地球移遠太陽至某限度，則太陽吸力將攝不住地球，地球將脫離日局，成爲流星，游蕩太空，而不知其終極之何去。然則就天體言，今日地球位置，正因其距離太陽在一不遠不近之中度故。

此所謂不遠不近之中度，又以何爲準則？依今天文學常識言，豈不以太陽與地球兩體之面積、重量，及其相互吸力之相和關係而決定。故知「中」見於「和」，「和」定於雙方各自之內性。換言之，中由和見，和由性成。故中和者，卽萬物各盡其性之所到達之一種恰好的境界或狀態也。

惟有此狀態，宇宙一切物，始得常住久安。大言之，如日月運行。小言之，如房屋建築。屋

宇之奠基，過重則陷。屋宇之構架，過輕則搖。凡屬木石泥土，種種配合，樓臺廊廡，種種結構，必符建築之原理，必有力學公式數字可以計算，而後此房屋乃得安然位置於地上。凡所謂建築原理，則亦一種重力之中和也。故曰「致中和，天地位」。

何以謂萬物育於中和？當此地球始有生物，必在某一區，溫度適中，不過熱，不過冷。又必濕度適中，不過燥，不過潤。以及其他種種條件，而後生物始得在此一區開始滋長。就淺近易見者言，如種稻麥，稻麥各有其生性；必稻麥之生性，與夫土壤之性，雨水之性，乃及陽光熱度，種種配合，調和得中，到達一恰好之情形與境界，而後稻麥始獲長茂，天地化育之功始見。復以動物言，男女構精，雌雄配合，亦是雙方調和得中，乃有子嗣。故天地一切生育，其本由於和合，不由於鬪爭。其功成於得中，不成於偏勝。此皆所謂宇宙整全體之眞實無妄之誠之所存在而表現，而與人以可明見者。故曰「致中和，萬物育」。

然則天地雖大，萬物雖繁，其得安住與滋生，必其相互關係處在一中和狀態中。換言之，即是處在一恰好的情況下。如是而始可有存在、有表現。故宇宙一切存在，皆以得中和而存在。宇宙一切表現，皆以向中和而表現。宇宙一切變動，則永遠爲從某一中和狀態趨向於另一中和狀態而變動。換言之，此乃宇宙自身永遠要求處在一恰好的情況下之一種不斷的努力也。如大氣之

流，陰陽晦明，風雨雷電，冷空氣轉向熱空氣，氣體冷而凝結爲液體，又凝結爲固體；固體熱而融化爲液體，又融化爲氣體；大氣循環，雖若瞬息繁變，要是求向於中和也。

故宇宙一切存在，莫不有表現。宇宙一切表現，莫不有變動。而宇宙一切變動，則永遠在求向於中，永遠在求兩異之相和，永遠在兩異之各盡其性以成和而得中。故曰：「中者，天下之大本。和者，天下之達道。」性則賦於天，此乃宇宙之至誠。而至誠之一切存在與表現，則莫不存在表現於中和狀態中。換言之，卽是存在與表現於相互間一恰好的情形下。故宇宙至誠之所在，卽是宇宙至善之所在也。

天道如此，人道亦然。老子曰：「六親不和，有孝慈。」人類之有孝慈，卽在求父母、子女雙方兩情之得和。父母不偏勝，子女不偏勝，必執父母、子女之兩端而用其中，而後雙方之和乃見。故孝慈各有一中道。若父道偏勝，子位不安。子道不行，則父子失和。此在父不爲慈，在子不爲孝。若子道偏勝，父位不安。父道不行，則父子失和。在子不爲孝，在父不爲慈。故人類之孝與慈，在求盡性，在求合天，而其要則在「致中和」也。

宇宙中和狀態，自始卽存在。若非中和，則天地不得位，萬物不得育。孝慈卽父子兩情間一中和狀態也。苟非孝慈，則人類將不見有父子之一倫，故曰「不誠無物」。故孝慈卽一至誠，卽

一至善。無孝慈卽無父子，而父子之間之一切變動，其勢必變向於孝慈。否則孝慈不存在，父子一倫終亦將失其存在。若果人類有新人倫創設，則必仍創設在一新的中和狀態下，此卽所謂「至誠之道可以前知」也。

父子然，夫婦、兄弟、君臣、朋友一切其他人倫亦莫不然。推至家庭、社會、邦國、天下，其相異、相與之間，亦莫不各有一中和之道焉，而後得有此人倫，有此家、國、天下，以安位於此宇宙之內。

人道然，人心亦莫不然。淺言之，如血行脈搏，亦須一中和。深言之，如情感發動，亦須一中和。人心之得常久存在而不斷有所表現，亦存在表現於此中和狀態下可知。故中庸曰：

喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。

喜怒哀樂，是謂人情，人情亦出天賦。人而無情，何以謂之人？然人每若爲喜怒哀樂之所苦。喜怒哀樂亦人心所實有，亦一眞實無妄，是亦天地間至誠之一種存在與表現。縱其苦人，固不得排而拒之，掃而空之。是猶大氣之有陰晴晦明，風雨雷雹也。當其未發，太空一碧，片雲不著，然風雨雷霆，固已蘊藏。當天氣驟變，冷空氣與熱空氣交流，風雨雷霆忽然間作。此乃天地間大氣

之交和而求達於中道之所宜有。故雖若變化無端，而實有其常態不變，固無足驚者。樂記言：

> 人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。

此所謂之「人生而靜」爲「天性」，此猶言太空一碧也。其謂「感於物而動」是「性之欲」，此猶四圍冷空氣來與此太空一碧之熱空氣相交流，此一碧中之熱空氣，必不能靜定不變，必求與外來冷空氣交和合流而求達一新中道；此若有一種內在之欲蘊藏於本然，此卽所謂「性之欲」，是亦一種眞實無妄，亦卽天賦之性。凡物異性相交，其間自有一中道可以成和，此卽樂記之所謂「天理」。當人心未與外物相接，此猶太空之一碧也。外物感之，喜怒哀樂之情雜然而起。此亦心物交和，求達一中道耳。中道既得，則心情自平，此則風雨雷霆，忽爾止息；喜怒哀樂，復泯歸於無迹；而人心重由已發復歸於未發。則風雨雷霆之餘，天空復歸於一碧也。

然則中和者，乃天地之常。因於求中和，而有天地之變。然若再深言之，則當其在求中和之途程中，凡其一切變化，亦是一存在、一表現，則亦無一而非中和。因天地間，苟非中和，則無

可存在，無可表現也。故物之得存在，以其得中和。物之求存在，則必求中和。失卻中和則必變，其變之所向，則仍在求中和。苟其所處情狀不中和，則不安頓，甚至不出生，不成長。而在其求變中之猶得目之爲中和者，則僅乃一暫態之中和。此一暫態，變動不居，不可寧定；必俟其到達於一種新的常態之中和，而後乃重得寧息，重得靜定。故中庸曰「至誠無息」，即此道也。

昔人嘗喻心之靜態如天平。天平之靜定，即「未發之中」也。天平非必兩頭無物，乃求兩頭輕重之相等。苟是輕重相等，則有物如無物焉。心中無物，故得靜定，此乃心之常態，猶如太空一碧也。當知人心之明初現，本是空無一物者，此在佛家禪宗，謂之「父母未生以前本來面目」。此種本來面目，即是一「中」。因宇宙一切本來面目，同是一中也。迨其心上忽然掛了一物，此如天平一頭懸重，另一頭空無所懸，必軒而上舉；而懸重之一頭，必掉而下沉。如此則失卻平衡，即不安定。此爲逆天背性，勢不可久。然當知此種不安定，正爲求中求平。故知宇宙間至誠之性，雖若變動不居，在不安定中存在而表現，其實則天平兩頭之一軒一輊，正是此天平至理之仍然存在而表現也。

故人心如天平，喜怒哀樂，猶如天平一邊之砝碼。外物來感，如在天平一頭懸上重量，則此另一頭即須增上砝碼，以求雙方之平衡而得安定。若使人心喜怒哀樂之發，常能如外物之來感者

而輕重適等以獲平，則此心常在一恰好狀態下，卽此心常得天理。換言之，此心常保其天性之本然。則此心之有喜怒哀樂，將若不見有喜怒哀樂。外物之有種種相乘，亦常若不見有種種相乘。此心常如天平，此心常如空無一物，此心常如靜定不動。此在佛家謂之「無分別心，有分別用」。中庸則謂之「中立而不倚」。而喜怒哀樂之迭起，常如大氣流動之一片太和，猶如好天氣之常是太空一碧也。當知太空一碧非眞空，則知心中無物非眞無物，而喜怒哀樂之無害於人心中和之性矣。宋儒則謂是其人能見性見理。見性見理，卽見此中和而已。

若使天平一邊，懸上千斤之重，則另一頭之砝碼，亦當加足千斤，使此所懸千斤之重，等如無重。佛家謂「我不入地獄，誰入地獄」，然縱使入地獄，以吾佛慈悲，其心仍是太空一碧，不失中和。故中和乃至眞實，乃至誠，非虛非幻。佛家天台宗有中、假、空「一心三觀」之說，正可本此意而爲之闡說矣。

然則人心之恰好境界，實乃虛無一物者。所謂虛無一物，非眞虛無一物，乃是兼容萬物，而若虛無一物。宇宙整全體之大誠如是，人心之至精微處亦如是。人心雖常若虛無一物，而不失爲其有一定向。此定向中涵，卽所謂「性」也。人心本此中涵之定向，而肆應外物以成和，故明儒謂「卽流行，卽本體」。以此一虛之體，發爲萬實之用。「未發」似虛而非無，「已發」似實而

非有。天如此，心亦然。老子亦曰：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」然老子似不知此天地之虛，乃有一定向，有一眞性，有一至誠，似橐籥而非橐籥也。此定向與眞性與至誠者緊何？曰即中和是已。老子似不知此，不知天地之有此一中和，故老子之「守中」，遂與中庸之「致中」異其趣。老子曰：「有之以爲利，無之以爲用。」何不曰：「中之以爲體，和之以爲用」乎？

中庸又曰：

人莫不飲食也，鮮能知味也。

知味是人心之明，飲食則天道之誠。人雖飲食，而鮮能知味，猶如萬物在中和中生育，而不知有此中和也。然人雖不知味，固已飲而食之矣。猶如雖不知所謂中和之道，而固已在此中和中生育成長。人心之有喜怒哀樂，人心之必於喜怒哀樂中求中求和，此心不得中和則不安定、不寧息，此雖愚夫愚婦，莫不皆然。即在禽獸犬馬，其心亦有中和之一境，亦莫不在中和狀態下得寧定。然而禽獸犬馬，固不知有所謂中和也。則固如飲而食之矣，獨恨其飲食而不知味。人生皆在至誠至善中，惜乎其不明此至誠與至善。雖在聖人，明此至誠之道，亦終不能與天地至誠相似，則亦

惟得此至誠之一曲耳；此所謂「聖人猶有憾」也。然雖天地，亦有風雨雷霆，不能常是太空之一碧，則天地亦復有憾焉。然而「飄風驟雨不終朝」，終必達於太空一碧，始是天地之常。常則悠久，悠久而有時措之宜，則不害其有風雨雷霆之暫矣。

中國儒家思想，在直下承認此悠久不息、眞實無妄之至誠，而尊名之曰「性」、曰「天」、曰「道」。故雖風雨雷霆，亦性也、亦天也、亦道也。然則豈必強執太空一碧之一端而始名之曰性、曰天、曰道？惟風雨雷霆，究與太空一碧不同。性與天道，從中和來，故必悠久求全此中和。而此中和則仍在各盡雙方之性，仍在各致雙方之誠。性與誠，由中和生，在中和中化，又必在中和中發育完成，而悠久。此爲中國古人所明之所謂「天人合一」之道，此眞所謂「大明終始」，其實則只是明於此一誠。故曰：此道甚邇，雖夫婦之不肖，可以能知能行；而其極則察乎天地，盡包宇宙，雖聖人亦有所不能知、不能行也。

惟其雖聖人而終有所不能知、不能行，故聖人「不願乎其外」。中庸曰：

忠恕違道不遠。

盡己之謂「忠」，是卽盡己之性也。推己及人之謂「恕」，是卽由盡己之性以盡人之性也。「

忠」卽「誠」也。「恕」卽「明」也。喜怒哀樂之未發謂之「中」，亦卽「忠」也。「恕」亦卽「和」也。當知人心之喜怒哀樂，卽是至誠至性，亦卽是人心之至忠。人心之遇物而有喜、有怒、有哀、有樂，此正人心至忠之存在而表現。由是乃可有恕。捨卻喜怒哀樂，豈別有所謂忠之存在與表現之餘地乎？人心無忠，又何能有恕？故人惟有喜怒哀樂之情，始能有「誠」有「忠」，見「性」見「道」，得「明」得「恕」。天地之中和，卽所謂「天地之大本達道」者，就人言之，則亦僅此心之喜怒哀樂之「發」與「未發」而已。

「知者過之」，乃求捨棄此心之喜怒哀樂以求明性而達道，此雖瞿曇、老耼有不免。「賢者過之」，故瞿曇、老耼，乃教人捨棄其心之喜怒哀樂以求見性而明道。此猶禁人飲食而與之論味，求其知味也。若夫愚夫愚婦，則亦曰：我既飲而食之矣，又何貴乎知味？然愚夫愚婦，雖不知味，固已近於知味焉。何者？彼固常飲而食之也。猶如人之有喜怒哀樂者，其心雖不忠，固已存有忠道。其心雖不恕，固已存有恕道。有賢知者教之，不許其心有喜怒哀樂。彼賢知者之用心，在恐人心之喜怒哀樂之有傷於忠恕耳。故賢知者其心在求知味，此其所以爲賢知。而惜乎其過之，因其欲拒飲食而求知味也。「過之」則猶之「不及」也。此中庸之道之所以爲難明而難能也。愚夫愚婦，既飲而食之矣；既已飲而食之，若其味已得，又何貴乎知味？因此其心乃常在喜

怒哀樂之起伏中，而不得其所安定。彼若謂我心之喜怒哀樂，卽吾心之至忠，卽吾心之至誠也。夫此豈不然？而惜乎其常在晦盲否塞、風雨雷霆、變化莫測中，而不知有天宇澄清、太空一碧之一境。卽不能有中和寧定之一態。於是其心常變幻，若不見有眞誠。故謂之爲「不及」。然君子終不違夫此愚夫愚婦之心情而別求所以明性而見道，終不離乎此「至誠」者以求「明」。故大舜之大，在乎「好問而好察邇言」而已。此中庸之道之所以又爲易明易能也。中庸又曰：

君子之道，本諸身，徵諸庶民。

「本諸身」卽「致曲」，卽「忠」，卽「誠」；「徵諸庶民」則「恕」而「明」。故中庸又曰：

道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。

抑天地之道，豈僅不遠人而已？夫人有飲食，禽獸亦知有飲食。孟子曰：「人之異於禽獸者幾希。」此人獸幾希之相異，固不可不明。然當知於此幾希相異之外，復有其大體之相同焉。賢知者過於重視此幾希之相異，而忽忘夫其大體之相同。不悟無其相異，固不得謂之人；然無其相同，又焉得獨存其相異者而成其爲人乎？故飲食者，人與禽獸之所同也；其相異者，獨在知味之

幾希耳。知味亦在求飲食之得其中和而已。飲之食之而過與不及焉，皆不足以知味。飲食之有味，即飲食之得其中和也。然則人不能離乎飲食，豈僅不遠人以爲道，亦且不遠禽獸以爲道矣。人心之有喜怒哀樂，即在禽獸之心亦時有之。若謂心有喜怒哀樂，即將陷入於禽獸；不悟人本不遠於禽獸以爲人。禽獸亦得天地之中和而生，與人之生無大殊異，所異則僅在幾希之間。故惟盡己之性者，乃可以盡人之性；而盡人之性，亦即可以盡物之性；然而可以贊天地之化育也。

中庸又曰：

詩云：「鳶飛戾天，魚躍於淵」，言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。

夫夫婦之道，惟人有之；然禽獸亦有雌雄，草木亦有陰陽，其所異者亦幾希耳。則道不遠人，亦不遠夫禽獸草木矣。故鳶飛、魚躍，同是大道之上下察著。今試問：固可以有夫婦而無喜怒哀樂之情者乎？夫婦，人情之最切著，忠恕之最懇篤，即喜怒哀樂之情之最自然而流露者。然則君子之道，本於人文，推而及於宇宙大自然，故必曰「察乎天地」也。自然界之與人文界，亦一以貫之。曾子謂一貫於「忠恕」，而中庸則一貫之以「中和」。人之生也，已有夫婦好合之逑矣，特

其存於中而未發耳。聖人定之以夫婦嫁娶之禮，斯發而中節矣。人文界之與自然界，其相異則亦僅幾希焉。故知君子不遠人以爲道，亦不遠於天地萬物、不遠於自然以爲道也。故曰「可離非道也」。天人合一之道，至中庸之書而始得大明焉，此必明乎中和之說而始可窺其深微矣。

中庸又曰：

惟天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也。寬裕敦厚，足以有容也。發強剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也。

別者，別此幾希之相異。容者，容此幾希相異之外之大同。執者，執其兩端以用其中於民。惟其相異，故貴各盡其性。惟其大同，故必明夫此全體之大誠之終於和合而爲一。中庸之書卽說明此意。宋儒程子說之曰：

其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。

此可謂知言矣。而所謂「一理」者，卽中和是也。

然則深而言之，人文界之在宇宙自然界，卽宇宙自然界中一「未發之中」也。在宇宙自然界中而有人文界，亦卽宇宙自然界中一「發而中節」之「和」也。人文造端乎夫婦，人類之有夫婦，卽猶禽獸之有雌雄，此乃人文界中之最自然者，亦卽天人合一之道之最察著者也。自有夫婦，乃有父子。故中庸繼夫婦而言大孝。父子之孝慈，以視夫婦之相愛，其離於禽獸者，若漸益遠矣；然父子之有孝慈，亦生物化育中一未發之中也。當知宇宙至誠，正因有此未發之中，故能悠久而不息耳。故中庸又曰：

君子不可以不修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。

夫身由親生，自中國傳統思想言，思修身不可以不事親，似爲不諍自明之理。然親亦人也，故思事親不可以不知人。而人由天生，故求知人又不可以不知天。如是則修身、事親，其道在乎知天，豈不轉若遠人以爲道乎？然中庸又言之，曰：

施諸己而不願，亦勿施於人。……所求乎子，以事父。……所求乎臣，以事君。……所求乎弟，以事兄。……所求乎朋友，先施之。

又曰：

在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。

蓋中庸之道，必知有兩端焉。其一端在天，若爲至遠。其一端在己、在身，則爲至邇。惟能執其兩端而用其中。而中者，卽此兩端之和。中和爲天下之大本達道，而吾心之喜怒哀樂，亦以中和爲大本、爲達道焉。故惟中和者，乃爲天人兩端合一之所在。而惟中和爲至誠而自明。雖愚夫愚婦，亦求向於此至善而求達焉。則所謂「知天」者，亦惟知有此中和而已。所謂「明善」者，亦惟明有此中和而已。上帝鬼神，在中和之此一端；鳶魚萬物，在中和之彼一端；人則處於此兩端之中而參焉。故中庸曰：

知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。

人心者，是亦至近至微，而亦可謂是宇宙風向轉化之一中心出發點；人必明夫此，始可以入德。

中庸又曰：

苟不至德，至道不凝焉。

天地至道之所凝聚而常住而得安於其所悠久而不息者，是非存在、表現於此至德而又何所存在而表現乎？嗚呼！中庸之教，遂由此而遠矣。學者其可不於此而潛心以求明乎？

照中國人傳統意見，從來言中庸者，率以人事爲主。然人事必本於天道。非天道，人事亦無由定。故本篇言中庸，轉以天道爲主而名曰「新義」焉。實非新義，乃發揮人事之另一端也。

（此稿草於民國四十四年，載是年八月民主評論六卷十六期。）

中庸新義申釋

一

鄙人歷年來所作有關中國學術思想之論文及書籍，多半乃爲研究中國思想史而作。就思想史立場言，儒家大義，亦歷代有異同。不僅荀子與孟子持論相異，卽孟子與孔子，持論亦未必全同。中庸與語、孟，意見更多歧出。至於鄭、朱注釋，乃多以己意說古籍。康成所注，正多東漢人見解。晦翁所注，則代表兩宋程、朱一派之意見。故康成與晦翁，解釋亦各復不同；而其與語、孟、中庸之本義，亦各有出入。此皆當分析辨別，使各還其本眞。必待發掘出了各時代各家各派之相異處，乃可綜合出各時代各家各派之相同處。治思想史之主要目的正在此。惟在客觀的敍述中國各時代各家各派思想異同之際，終不免時時有自己主觀意見之羼入。若讀者亦謂其仍是

以己見說古籍，則知我罪我，事在讀者，非鄙人所欲深論。

就鄙意，中庸與易傳，同爲晚出書，兩書作者乃染有道家莊老思想之影響，而求匯通儒、道以別闢一新境。鄙意之所以重視中庸與易傳者正在此。又旣心愛晦翁，向師其讀書法，故特爲中庸作新釋；此亦「今日格一物，明日格一物」，以期一旦之豁然貫通。鄙意認爲中庸原義實如此，此乃用硏究思想史眼光求其眞實義解；並非說中國儒家思想之大傳統當如此，或鄙意所認爲之宇宙眞理與人生眞理當如此。此乃就書說書，與自創己見不同，而亦非拈提一書以概括羣書，謂羣書大義全是如此也。抑又謂治每一民族思想史之傳統衍進，應如觀滾雪球之愈滾愈大。而中國思想尤然。每一書，必有各時代人之注解申釋。此各時代人之注解申釋，固同是以此書爲中心，而不害於其各自夾雜進各時代人之各別見解。旣於同中見其異，復亦於異中見其同。讀拙文者，當先明斯義，庶可減少許多不必要之爭執也。

二

首先當討論者，卽關於「性」字之義解。鄭注以仁、義、禮、智、信五常釋性，此正是東漢

人意見。此一意見，便已與先秦時代人說性字本義大異其趣。中庸果如鄭注，以性爲仁、義、禮、智、信五常，何以下文忽然突地舉出喜、怒、哀、樂，而獨不著仁、義、禮、智、信一字？當知若專以仁、義、禮、智、信說性，便不免要分割性、情爲對立之兩橛。如白虎通情性篇即云：

人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者，靜也。性者，生也。……故鉤命訣曰：情生於陰，欲以時念也。性生於陽，以理也。……故情有利欲，性有仁也。

此條便以性、情，理、欲分說。性則專指善的一邊，情有利欲，便在惡的一邊，不言可知。故白虎通禮樂篇又云：

人無不含天地之氣，有五常之性者。

此處「五常之性」，即是鄭注所本，故鄭箋毛詩「天生蒸民，有物有則」云：

天之生衆民，其性有物象，謂五行仁、義、禮、智、信也。

當知如此解性，決非先秦古人原義。孟子明明分別說：「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」

此顯然主張「人性」與「犬牛之性」有不同。但鄭注誤解了「有物有則」之「物」字，則謂「天之生眾民，其性有物象」，便把「民」與「物」混一說之。故以仁、義、禮、智、信分屬五行，而五行明明總括萬物。如謂「木神則仁，金神則義」是也。犬牛亦同屬五行，豈非犬牛之性亦有了仁、義、禮、智、信之某一部分或某幾部分？如此說性，便已混進了道家義，但不能謂其即是中庸義，更不能謂其有當於孟子義。此後朱子論性，往往牽合康成，分五行說五常。象山譏朱子謂「支離」，如此等處，即其顯見者也。

趙岐注孟子，較與康成不同，而較得孟子書之原旨。其言曰：

天之生人，皆有善性；引而趨之，善惡異衢，高下相懸，賢愚舛殊。

此所謂「皆有善性」，固可謂其說「性即至善」，亦可謂是說「性中有善」，趙注實近後義。董仲舒春秋繁露云：

性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也。善出性中，而性未可全為善也。

趙注與董略近。就此後中國儒家思想之大系統言，尊江都勝過高密，則康成以五常釋性，至少已

非漢儒之通義，自不得即奉爲儒義之正統。趙岐又曰：

守正性者爲君子，隨曲拂者爲小人。

此處上句言「正性」，知下句言「曲拂」者亦指性，惟不得謂是性之正。此猶孟子言「正命」。有正命，即有非正之命。有正性，亦有非正之性。是即趙氏所謂「曲拂」也。故孟子曰：「君子不謂之性，不謂之命」，此亦是性、命，特非性、命之正耳。故趙岐又曰：

人生皆有善性，但當充而用之。

又曰：

性有仁、義、禮、智之端，心以制之。惟心爲正。人能盡極其心以思行善，則可謂知其性矣。知其性，則知天道之貴善者也。

趙氏謂「性有仁、義、禮、智之端」，說性有此四端，不說性只是五常，顯是較近於孟子之原旨。故趙岐又曰：

此皆人性之所欲也。得居此樂者，有命祿，人不能皆如其願也。凡人則觸情從欲，而求可樂；君子之道，則以仁義為先，禮節為制，不以性欲而苟求之也。故君子不謂之性也。

此處趙氏顯以情欲亦歸之人性所有，只是君子不謂之性。孟子曰：「食色性也。」食色固可無違於五常，然食色決非即五常。故知說孟子「性」字義，趙氏之注，實勝康成。清代漢學家尊康成，無微不至。然說孟子，大率仍遵趙氏。最後如陳澧東塾讀書記，其書絕大祈嚮，端在貫通漢、宋，匯通鄭、朱，然其闡釋孟子性善，亦仍守趙旨。此因孟子原書辭指顯然，若一一遵依鄭注說之，必感扞格難通也。

三

至朱子所釋「性即理也」，此更顯然是宋儒語，先秦時代人決無此觀念。韓詩外傳有曰：

聖人何以不可欺也？曰：聖人以己度人者也。以心度心，以情度情，以類度類，古今一也。類不悖，雖久同理，故性緣理而不迷也。

此祇說性當「緣理而不迷」，卻並未說性卽是理。理之呈現，在乎能以心度心，以情度情，以類度類。人之與人，既是同類，故心同理同，卽已可推。故曰：「忠恕違道不遠。」「夫子之道，忠恕而已矣。」忠恕指心言，指情言。又曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」「己所不欲，勿施於人。」可見忠恕又兼可包欲言。孔子曰：「吾欲仁，斯仁至矣。」孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣。」在先秦儒家觀念中，既未把「性」與「情」嚴格劃分看成對立，亦未將「理」與「欲」嚴格劃分看成對立。卽沿至西漢，亦復如是，卽上引韓詩外傳便可證。惟小戴禮樂記篇有云：

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。

此始把「天理」、「人欲」劃分對立看，然樂記語仍與宋儒義微有不同。鄭玄注：

理，猶性也。

孔穎達疏曰：

天之所生本性。

又曰：

天生清靜之性。

依鄭、孔注疏，則樂記語「天理滅」即猶云「天性滅」。天性即指「人生而靜」的那一番清靜無欲之性。當知樂記此一節話，顯然是羼進了道家觀點，但仍未有如宋儒所提出之天理觀。故程明道亦說：

只「天理」二字，是某自家體貼出來。

可見明道說「天理」，是他自己的一種新觀點，非本漢、唐注疏也。故鄭玄之「理猶性」，與程朱之「性即理」，其間仍有漢、宋疆界，不該混一而視。

許氏說文云：

理，治玉也。

趙岐孟子章句云：

理者，得道之理。

此爲東漢時人對「理」字的正釋，亦卽東漢時人對「理」字之眞觀念。此與程朱言理，實際有絕大之不同。卽在宋儒，如胡宏知言亦謂：

天理、人欲，同體而異用，同行而異情。

彼所謂「同體」者，卽指其同體於性，陳義與樂記本意爲近。今若謂程朱嚴辨天理、人欲，乃程朱深入聖域後所特創之新見解，則並無不可；若謂儒家傳統古義早有此一辨，則殊未必然也。

四

陸象山對此天理、人欲之對立觀，更提駁難，義極深摯。象山云：

天理、人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，是天、人不同矣。此其原，蓋出於老氏。樂記曰：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，而後好惡形焉。不能反躬，天理滅矣。」天理、人欲之言，蓋出於此。樂記之言，亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？書云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心為人欲，道心為天理；此說非是。心一也，人安有二心？……因言莊子云：「眇乎小哉，以屬諸人。謷乎大哉，獨遊於天。」又曰：「天道之與人道也，相遠矣。」是分明裂天、人而為二也。

此處象山指出理欲之辨裂天人而爲二，此層極有關係，最當深玩。程朱既言「性卽理」，又言「天卽理」，遂又分出「氣質之性」與「義理之性」而二之。此分明是裂天人而爲二也。孟子道性善，所辨在把人與禽獸劃分；而莊周則重提天的觀念，把人禽之辨沖淡了。荀子所謂「莊周知有天而不知人」是也。中庸接受莊周觀念，而重新奠定了人的尊嚴，此爲中庸思想之大貢獻。要之卽在孔孟，固未嘗裂天人而二之也。裂天人而二之，主要者在程朱。此後淸儒如顏習齋、戴東

原，皆曾爲此力加攻擊。就此點言，程朱「性卽理」之說，略近於康成，而實違於孟子。程朱與孔孟之間，在思想上斷不能說全屬一致，絕無歧異。關於此層，既非本篇範圍，無可詳說。惟若謂中國儒家思想必尊程朱爲正統，必俟展演到程朱，始是登峯造極；從來羣儒異見，必折衷於程朱而始得定論；此亦自成一說。信奉程朱者，儘可如此說之。但不當謂程朱解釋語、孟、易、庸，全是語、孟、易、庸之本意。若果如此，則程朱在中國思想史上僅成一解經釋字人，其爲功亦淺矣。而橫渠之分別「義理之性」與「氣質之性」，程朱亦決不推之謂「開前聖所未發，功不在孟子下」矣。

五

象山所謂「裂天人而爲二」者，此一說又可牽涉到形上、形下之辨。「形上」「形下」一語，始見於易繫辭。鄙人私見，易繫辭亦屬晚出書，當與中庸略同時，均屬匯通儒、道而立說者。故易、庸與論、孟，斷當分別而觀。易繫辭謂：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。

此處「器」字，當就易繫本文爲之規定。蓋其所指，即是「結繩爲網罟、斲木爲耜、揉木爲耒、日中爲市、垂衣裳、刳木爲舟、剡木爲楫、服牛乘馬、重門擊柝、斷木爲杵、掘地爲臼、弦木爲弧、剡木爲矢、上棟下宇、棺槨、書契」諸端也。若易繫器字指此等而言，則離、益、噬嗑、乾、坤、渙、隨、豫、小過、睽、大壯、大過、夬諸卦象，顯見已屬形而上。易經六十四卦便已全屬形而上，則一陰一陽更是形而上。至少易繫原文當作如此解。並在易繫原文，制器尚象，庖犧氏以下歷古聖人，正在其能創造出許多形下之器，以濟世用。形下、形上，不分貴賤。即在程明道，亦尚頗得易繫原意。故明道說：

繫辭曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」又曰：「立天之道，曰陰與陽。」又曰：「一陰一陽之謂道。」陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下分明，原來只此是道。

明道謂「陰陽亦形而下」，此已失卻易繫原旨；然謂「原來只此是道」，則在明道意中，形上、

形下，本不須大分別。則又何嘗如象山之所疑，乃謂程朱一派乃「裂天人而二之」乎？故明道又曰：「形而上爲道，形而下爲器，須着如此說，器亦道，道亦器。」道器合一，此卽天人合一也。此後惟王船山闡述最精。明道又曰：

灑掃應對，便是形而上者。

此因明道既說陰陽是形而下，遂不得不說灑掃應對亦是形而上，以見形上、形下之本不該有分別也。然明道如此說之，其實已違離了易繫辭之本意。易繫辭原文，只說網罟、耒耜等屬器者爲形而下，在成器以前便是形而上。「上」、「下」義卽是「前」、「後」義。所謂「形」者指「器」言。今明道謂氣亦屬形而下，於是逼得說灑掃應對便是形而上，此可謂是明道一家之說，卻不能說易繫辭作者本意便如明道意；更不能謂先秦儒家已作此分別，已有此意見，亦全如明道意也。

明道似沒有把天、人太過分裂成兩截，而伊川說話便更不同。伊川說：

離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。

此處「所以」二字極喫重，但卻是伊川增字詁經。易繫辭只說「一陰一陽之謂道」，伊川卻說成「所以一陰一陽者」始是「道」。言下之意，一陰一陽只是形而下，形而下者便不是道。朱子的「理氣二分」說，顯從伊川來。因伊川說「所以一陰一陽者」，其實卽是說「理」也。象山與朱子辨「太極」、「無極」，所爭亦在這一層。故象山曰：

直以陰陽為形器，而不得為道，此尤不敢聞命。易之為道，一陰一陽而已。

今若認一陰一陽便是道，則「太極」之上不須再安上「無極」。若必求「所以一陰一陽者」始是道，則此一形而上者必是無極也。照伊川說法，所以陰陽者始是道，其實卽是說理，而他又說「性卽理」，於是便逼得他說：

性中那有孝弟來？

因孝弟亦屬人生行事，屬形而下，必問「所以孝弟者」始是形而上。換言之，孝弟祇可謂是人之心情，非性理。論語說：「孝弟也者，其爲仁之本歟？」自鄭玄以五常言性，程朱以理言性，則豈不轉成了「仁爲孝弟之本」，因有仁之性，故始有孝弟乎？惟旣謂仁始是天理，屬形而上，則

孟子曰：「仁，人心也。」又當作何解？昔人云：「寧道孔、顏誤，諱言服、鄭非。」後人尊奉程朱，勢將諱言程朱之非。實則孔、孟、程、朱，不妨各有各的說法，各有各的長處；必先分別而觀，始能匯通而求，乃始可以語於中國儒家傳統之大義。又豈貴乎黃茅白葦，一望皆是，必謂程朱所說，一一即是孔孟先秦人之原義乎？

至於中庸，則明明說：

詩云：「鳶飛戾天，魚躍於淵」，言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。子曰：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」

試問鳶飛、魚躍，豈不屬形而下？若必謂所以飛、所以躍者始是道，則鳶飛、魚躍皆非道。夫婦豈不屬形而下？若必求所以夫婦者始是道，則家室夫婦也將變成不是道。這豈不成爲「人之爲道而遠人」？今且不論躍、飛與夫婦，即論人與鳶、魚，亦是全屬氣，全屬形而下，只因理附氣而見；如此則天地造物，不論人與鳶、魚，卻全成了工具。而且不僅人與鳶、魚皆屬形而下，即天亦是形而下。故朱子注論語「獲罪於天」，即曰「天即理也」。天即理，性即理，則「天命之謂性」，豈不成爲「理命之謂理」？此無怪象山對明道無非辭，而對伊川便要深致其不滿，對朱子

則直斥其支離。然此處終是象山自己意見，眞得明道之意者，當仍屬伊川與晦翁。今若分別孔、孟、易、庸、程、朱，各自分別觀之，則易、庸並不以立說異於孔孟而失卻其本身自有之價值；程朱豈亦以立說異於易、庸，而遽失其本身自有之價值乎？蓋易、庸、程、朱，亦各成一套理論，各有其自己之精卓不磨處。朱子尤是蓋世大儒，豈有如我上之所譏，「理命之謂理」，此等不通之意念乎？其病正在混同牽引，不分別而觀，則成兩害，不能兩全矣。

六

至於「作用是性」之說，此亦未可厚非。不論性善、性惡，所謂性，何嘗不是一種作用？因其有作用，故能分善惡。禪宗正從「作用是性」等意見，始能透過佛學，重新回到中國思想之傳統。明白言之，「作用是性」，即已擺脫了佛家形上、形下兩破分看之舊觀點。此所謂「無明即眞如，煩惱即菩提」，換言之，也如後來陸王之所謂「心卽理」。當知儒家傳統，最主要者，在其是一種人文精神，而人文精神則斷不能向形而上栽根。然則「作用是性」正可謂是先秦古誼。禪宗「作用是性」之說，最多亦只能說其并包了萬物而言性，因此漫失了孟子人禽之辨之主要

義；但禪宗卻尚未別生出天人間之障壁來。至於程朱主張「性卽理」，則依然幷包萬物，依然涵融於人禽之辨，而理、氣兩分；則驟視之，若轉添了一重天人障壁。其實則是更進一層融通了天人障壁。此待吾人平心分別觀之。只能說其各有立場，且莫專據程朱鄙斥禪宗，然後乃能更深一層眞見到程朱之更勝於禪宗也。

惟中庸一書，特爲佛徒所喜愛，佛家之所由由釋返儒，中庸思想亦有其大貢獻。若由此一觀點論，易傳、中庸與莊子三書，在中國思想史上之地位，確有當特別重視者。中庸正是承認天地有此實體，天覆地載，是卽天地之性。天地是實體，覆載是妙用。此如手持足行，手足是實體，持行是妙用。天之覆、地之載，手之持、足之行，此卽天地、手足之本性也。若無天地、手足，何從有天地、手足之性？故承認了其作用，便連帶牽涉到其本體。華嚴宗專言「事理」，「理」卽其體，「事」則其用也。體用合一，故事理合一，形上、形下亦成合一，更無障壁。台、禪、華嚴三家，縱未曾明白承認此實體，然亦不得不謂其已有此傾向。程朱正由此傾向轉來。拙著宋明理學概述一書，曾在此點上，特有指陳。

孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」在孟子意中，又何嘗有如後代宋儒形上、形下之別？呂氏春秋亦云：「石可破也，而不可奪堅。丹可磨也，而不可奪赤。堅與赤，性

之有也。性也者，所受於天也。」此卽以「堅」與「赤」爲性，亦猶孟子「形色天性」之旨，又何嘗謂堅、赤屬形而下，必求所以堅、所以赤之理乃始爲形而上，乃得謂之性乎？從呂覽之說，可知先秦各家辨論「堅白」，本亦由當時一種普遍的對於物性之觀察與討論之風氣而來。石、丹卽是體，堅、赤卽其性。孟子曰：「白羽之白猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白歟？」此一質問，亦是其辨「人之性」與「犬牛之性」之不同之一貫意見。孟子專只在物與物之間辨性，因此歸重到人禽之辨上來；何嘗如康成與朱子，混人與物而一之，轉分天與人而二之乎？

惟中庸雖混同人性、物性，接受了當時莊子、惠施意見，而仍然歸重到人性上，則仍不失儒家傳統。中庸本義，正喫重在發揮天人合一，此一義亦道家所重視。今若謂天、地、手、足、石、丹全屬形而下，形而下者不啻一物，必待別尋其所以覆、載、持、行、堅、赤者，而名之曰「理」，認爲宇宙當先有一形而上之理存在，乃始有覆、載、持、行、堅、赤之種種用；而此等用，又必歸屬之於「氣」，卽形而下者，而屏之使不得歸屬於理與性之形而上。然則此形而上之體，豈不轉成一虛空無作用之體？而天、地、手、足、石、丹，宇宙間一切實體，雖各有其妙用，卻都是形而下；而理與性則祇是附於此形下之氣中，不該與氣混一而視；一切意義價値則在理不在氣。如此分別說之，頗有其困難說不通處。然卽就此粗淺處說，程朱言「性卽理」，終較

禪宗「作用是性」之說爲更深入、更圓通。經後人再四深求，終感程朱之更勝於陸王與禪宗也。明儒羅整菴論學極尊朱子，惟對朱子理氣之辨，喻之爲「死人騎活馬」。整菴謂朱子所謂之理，成一死理，不足以爲萬物之原。正因朱子把作用與理性劃分開，作用在氣不在理，而理只附氣以見，如此則氣如野馬，理成死人。死人騎活馬，變成了機械的，而終不可得見其神化妙用之所在。至淸儒顏習齋，力斥程朱，謂程朱之說，將使人「憎其所本有」。此「本有」卽指氣言。又謂如程朱之說，「必無此目然後可以全目之性」。換言之，卽是須脫去了形而下，乃始完成其形而上；必全撇棄了人欲，乃始完成得天理。故此後戴東原乃有孟子字義疏證之作，極意反駁程朱理欲之辨。若溯厥淵源，則此等仍還是象山意見耳。今若問程朱何以必須把性與作用嚴格分開，把形上、形下，天理、人欲截然劃分？此則在程朱思想體系中自有其立場與苦心。此因禪宗作用是性，更不安放進一「理」字，究非先秦儒家傳統；程朱在此點上，不得不加以一分別。故論程朱思想之全體系，精密圓宏，實不如上引之指摘，而別自有其深到之貢獻。故求明瞭中國儒家思想之演進史，研究程朱，終爲重要一課題也。

七

程朱言「性卽理」，象山則言「心卽理」。象山說：「千虛不博一實，吾平生學問無他，祇是一實。」此謂「心」「性」之辨卽是虛實之辨。說心便實，人人自知有此心；說性便虛，不免要掉入渺茫中。若如程朱說性卽理，理又在氣之先，屬於形而上，則教人何從去認識此先天無極之妙理？無怪程朱「格物窮理」之說教人無從下手，故象山譏朱子爲支離。又曰：

女耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。

此謂聰是耳之性，明是目之性，有了耳目，自能聰明，天地間有體自有用，卻不要撇開耳目實體去另求一個所以能聰明之理。人稟賦得此心，事父自能孝，事兄自能弟，孝弟亦是此心自有之本性，却不要教人撇開此心去另求一所以孝弟之理。如此說來，仍是「作用是性」之舊說。朱子譏象山爲禪，殆卽在此等處。此兩人各有立場，同是儒家，我們若撇開門戶傳統之成見，則此等處正値得分辨與討論。

陽明把象山意見說得更透徹。陽明說：「你心自然能知。」此知卽是心之用，則亦可說是心之性。故陽明說「良知卽是性」。而所知正是知了那天理，如「見父自然知孝，見兄自然知弟」是也。故陽明又說「良知卽天理」。象山說「心卽理」，而陽明必改說「良知卽天理」，此處亦有曲折，亦有巧妙，並亦正見陽明思想在其進展途程中之艱苦處。因若單說「心」，別人必會說心是血肉，是氣，是形而下。形而下者易爲人所輕視，於是必會再來索一個形而上。若單說「知」，知仍屬氣，仍是作用。氣與作用，也易失却受人重視之地位，於是又必會再來求知一個理。所以朱子要教人「格物窮理」。而心則只是一虛靈明覺之作用，須此理落入人心，纔始是程朱之所謂性。故程朱祇肯說「性卽理」，不肯說「心卽理」，正因心屬氣，屬形而下，有作用，故不能認其是理。陽明說「良知卽心體，良知是一個自然能知，其所知之內容便卽是天理」，如此則形上、形下，本體、作用，都像是融化合一了。此是陽明之苦心。陽明從朱子之格物致知窮理，過關斬將，仍回到象山之所謂心卽理，此中亦有許多曲折。故陽明雖亦時時說「存天理，去人欲」，而只從人心上出發。論其學術大趨向，必然是象山一派，與程朱有別。其實卽就中庸言，必分「誠而明，明而誠」，豈不仍分天人而爲二？必曰博學、審問、愼思、明辨、篤行，豈不仍分知行而爲二乎？

因於陽明良知學之提倡，而明儒乃有「卽流行，卽本體」之說。如是則鳶飛、魚躍卽見道體，豈不若轉於中庸爲近？但從此不免再入歧途，便成爲晚明王學之「狂禪」。可知學術思想，歧中有歧，朱子所謂「扶得醉人東來西又倒」也。禪宗、陸王，都喜單提直指，又何嘗無流弊？故今特鄭重申述，陸王自陸王，程朱自程朱；不僅陸王、程朱之間有異同，卽陸之與王，朱之與程，亦復各有異同。卽二程兄弟兩人間，亦仍有異同。漢儒與宋儒異，東漢與西漢異，易、庸與語、孟異。必先分別而觀，各還其本眞，然後再求會通。此亦朱子格物致知窮理之遺訓。今求發揮儒學，端當從此入門下手。若必謂中國儒家思想當一尊程朱爲正統，此自見仁見知，各尊所聞，無所不可。惟程朱思想亦由積久展演得來。程朱有程朱之特創。若必謂易、庸、語、孟，早已與程朱思想無異致，一字一句，皆當守程朱舊解，一若先秦儒與宋儒間更無異見存在，此則斷非情實。古籍具在，覆按可證。此一層，實爲鄙見所不憚反覆申述之要點也。

八

本文之所欲申辨者，將暫以此爲限。若論中庸原書本義，自謂新義本文，已復語繁不殺，不

待畫蛇添足。若謂其借用莊子義說中庸，則中庸本書，據鄙見窺測，本是匯通莊書而立說。若謂其違背了鄭、朱舊注，則縱謂鄭、朱舊注不須違，豈不可別從另一端緒更加以新的闡申乎？其他異同，循此推衍，可不一一細辨。而本文牽涉已廣，特亦粗申鄙意，以待明智大賢之再有以教進之。

（此稿草於民國四十五年，載是年一月民主評論七卷一期。）

關於中庸新義之再申辯

一

徐君對我中庸新義曾三次來書討論，又公開發表了此文，我理應再公開有所申辯。而在我則實感有無可說之苦。因我所欲辯者，早已大體在前三信中說過了，又在答黃君的新義申釋中（刊民評七卷一期。）說了一大篇，更早則在答覆徐君批駁我釋論語「仁」字的一篇文中（題名心與性情與好惡，刊民評六卷第十二期。）又曾早已說了一大篇。我之所能申辯者，既已罄竭無餘，而徐君終不以爲是，我又急切無法改變我意見。故我實感有無可說之苦。無已，則讓我改換方向，且擱置在我的一邊，而姑對徐君所提出的，略略作一些反駁吧！但此亦只是行文措辭方面之不同，其實我所以反駁者，則仍是我那些老意見。

至於我的反駁，則亦有一限度。我的限度，則只限於中庸的本書上，我只就徐君對於中庸本書所加的闡釋，略貢其異議。至於其個人的意見與立場，則我此文，不想牽進來討論。

二

中庸開始第一句便說：「天命之謂性。」而我對徐君對此一語的解說，便不表同意。他說：

「天命之謂性」的天，不是泛泛地在人頭頂上的天，而係由向內沉潛淘汰所顯現出的，一種不為外界所轉移影響的，內在的道德主宰。因此，這裏所謂天命，只是解脫一切生理束縛，直沉潛到底時，所顯出的，不知其然而然的一顆不容已之心。此時之心，因其解脫了一切生理底，後天底束縛，而只感覺其為一先天底存在，亦卽係突破了後天各種樊籬的一種普遍的存在。中庸便以傳統的「天」的名稱稱之。並且這不僅是一種存在，而且必然是片刻不停的發生作用的存在，中庸便以傳統的「天命」名稱稱之。此是由一個人愼獨的獨所轉出來，其境界極於無聲無臭，中庸卽以此語為其全文的收束。

這一段話，把來認爲徐君個人的一番哲學意見看，這在我此文是不擬加以討論的。但若把此一段話，來講中庸「天命之謂性」，謂是中庸本書之原義，我是認爲大有問題的。

這不免又要提到我自己的那些老話了。我認爲，中庸此語「性」字，是兼指人性、物性而言的。朱子注說：

命猶令也，性卽理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。

朱子又說：

率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。

我們把徐釋和朱注並讀，究竟誰是誰非呢？我則認爲朱子解釋得比較更近情理些。我所謂更近情理者，則是說朱子解釋得更近於中庸本書之原義些。至於就哲學思想上論，誰得誰失，則不在我本文討論之範圍。

朱子把人性、物性兼釋中庸「性」字，較近中庸本書之原義，此請以中庸本書證之。中庸說：

致中和，天地位焉，萬物育焉。

又說：

鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。

又說：

故天之生物，必因其材而篤焉。

又說：

唯天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。

又說：

誠者物之終始，不誠無物。故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也。成物，知也。性之德也。合外內之道也。

又說：

博厚，所以載物也，高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。

又說：

大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。

又說：

萬物並育而不相害，道並行而不相背。

以上所舉，最重要的，是中庸書中把「物」字的地位提高了。我們試看論語、孟子，那裏有把「物」的地位與「人」並舉、與「道」並舉的呢？有之，自中庸始。此因中庸本是匯通了莊子而立說，故遂成其爲儒家之新義。

三

其次再言「天」字。論語云：

天何言哉？四時行焉，百物生焉。

孟子說：

莫之為而為者謂之天。

此等「天」字本易講。但論語說：

五十而知天命。

孟子說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天也。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

此等「天」字、「命」字則較難解。然像徐君的講法，則決無當於孔孟之原義。他說：「天命只是一顆不容自已之心，由一個人愼獨的獨所轉出來。」這似乎因爲他生後了朱子已七百年，生後了孟子已兩千年，或許他讀過了許多西方哲學家的「唯心論」，因而遂如此說。至於孔孟、朱子，世所認爲中國儒家正統者，則其實絕未有此意。既是孔孟無此意，故知中庸本書亦決無此義。但讀者千萬莫又誤會我，認爲我把中國孔孟思想乃及中庸思想，歸并到西方哲學「唯物論」的一邊了。

徐君認爲「天命只是一顆不容自已之心，由一個人愼獨的獨所轉出來」。如是般提高看重了一個人的「心」，但一部中庸，自始至終，卻絕不曾透露出一「心」字來。中庸說：

天之生物。

試問此一「天」，是否能如徐君所釋，是「由向內沉潛淘汰所顯現出的一種不爲外界所轉移影響的內在的道德主宰」呢？

中庸有時單言「天」，有時又兼言「天地」；中庸說：

天地位焉，萬物育焉。

天地之大。

察乎天地。

能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參。

博厚配地，高明配天。

天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。

今夫天，斯昭昭之多。及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多。及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。

君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。

辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。

天之所覆，地之所載。

知天地之化育。

請問上列這許多「天地」兼舉的「天」字，是否也是由向內沉潛淘汰所顯現出的一種不為外界所轉移影響的內在的道德主宰呢？若說中庸兼言「天地」之「天」與單言「天」字之「天」有不同，則請問：「質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。」這一「天」字，是否仍是我們人心內在的道德主宰呢？若仍是人心內在的道德主宰，則何以又要質諸鬼神呢？這鬼神又是何物呢？

四

其次我且牽連先說到中庸之「誠」字。徐君說：

復性於現實生活之中，使現實生活符合於天命之性，此卽中庸之所謂誠，亦謂之純。誠與純，是說人能眞有其內在而超越之性，而不雜以後起的人欲之私的狀態。因此，深一層說，誠卽是性。凡大學、中庸、易傳、孟子之言誠，皆就人之內心而言。此與錢先生以誠皆屬天，而天又為外在之天，似乎恰恰相反。

中庸書中之「天」字，是否是外在，抑係內在，讀者平心玩究上引諸條中庸本書之原文，自可瞭解，不煩再辯。此刻且對徐君所說「凡大學、中庸、易傳、孟子之言誠，皆就人之內心而言」一語，再加以研究。大學、易傳、孟子，非本篇範圍所欲討論，則請專就中庸本書言。中庸說：

誠者，物之終始。不誠無物。

我請問，此「物」字作何解？若就中庸本書一切物字匯合看之，物只是物，似乎更無疑義。若如他說法，「中庸言誠，皆指人之內心言」，則是否可以說：「人心是物之終始，沒有了人心，便沒有了萬物」呢？似乎因於徐君是現代人，讀過了西方哲學上的許多種唯心論的說法，因而說成如此；而中庸本書原義，則決不如其所說，則似乎是甚爲明白了。

徐君又說：「誠與純，是說人能眞有其內在而超越之性，而不雜以後起的人欲之私的狀態。因此，深一層說，誠卽是性。」我不免又要追問，中庸本書中之「性」字，究竟是單指「人性」而言呢？抑兼指「物性」而言呢？我上文已列出證據，中庸本書言性，是兼指物性而言的。中庸又說：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也。成物，知也。性之德也。合外內之道也。

可見誠不僅以成己，抑且以成物。性之德，不僅屬於內，抑亦屬於外。今試再問，天之生物，是在人之外而生此萬物的呢？抑是只在人之內心生此萬物的呢？更深一層追問，中庸本書之所謂天，究在人之內心呢？抑外於人之心而存在呢？若天之生物，不盡在人之內心，則「誠者天之道」，自然並不如徐君所說，此處的天之道，實等於天之命；而所謂天之命，則說成了「天命只是一顆不容自已之心，由一個人愼獨的獨所轉出來」。如此說法之決然無當於中庸本書之原義，實也不須多辯了。

五

其次，讓我再討論到中庸本書開首之第二句，「率性之謂道」。徐君說：

「率性之謂道」，此道卽係後面所說的五倫的達道。這與老莊之所謂道，絕不相同。

此說仍無當於中庸本書之原義。茲再引中庸本書原文一節，而兼引朱子之注來與徐說作一比。中庸說：

君子之道費而隱，夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉。語小，天下莫能破焉。詩云：「鳶飛戾天，魚躍於淵」，言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。

朱子注云：

費，用之廣也。隱，體之微也。君子之道，近自夫婦居室之間，遠而至於聖人天地之所不能盡。其大無外，其小無內，可謂費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見也。蓋可知可能者，道中之一事。及其至而聖人不知不能，則舉全體而言。聖人固有所不能盡也。人所憾於天地，如覆載生成之偏，及寒暑災祥之不得其正者。詩，大雅旱麓之篇。戾，至也。察，著也。子思引此詩，以明化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所謂費也。然其所以然者，則非見聞所及，所謂隱也。故程子曰：「此一節，子思喫緊為人處，活潑潑地，讀者其致思焉。」

我們若將朱子此一章注語來比對徐釋中庸「道」字義，顯然是朱子說對了，而徐君又說差了。我並不是說朱子的思想或理論對，而徐君的思想或理論差了，因此非本文範圍之所涉。我只說就中庸本書原文言，該照朱子說，而不該像徐君說。

徐說差在那裏呢？因於他誤認中庸「天命之謂性」的「性」字，只指人性言，不兼物性言，因此遂謂中庸「率性之謂道」的「道」字也只指「五倫之達道」言。但朱子看中庸性字，是兼指人性、物性的；因此朱子看中庸道字，連「覆載生成」和「寒暑災祥」都包括在內了。連「鳶飛

魚躍」，也是化育流行，也莫非包括在內了。

我們只要扣緊了這一節朱子的注語，便知天地間萬物各有性，只要率性而行便是道。而中庸書中「道」字，是察乎天地的，是兼包着鳶飛魚躍，乃至覆載生成，寒暑災祥的。覆載生成有其偏，寒暑災祥有不得其正之所在，然而此既盡是天地之化育，因此不得不承認其是道。而其爲道之所以然，則雖聖人有不知。因此，中庸本書言「道」，必分別天道、人道言。若中庸言道，如徐君所說，只限於五倫的達道，則難道聖人也還對此五倫達道有所不知不能嗎？

六

中庸作者，則就此聖人也有所不知不能之道而舉出一「誠」字來。故中庸說：

天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。

朱子注：

天地之道，可一言而盡，不過是誠而已。不貳，所以誠也。誠故不息，而生物之多，有莫知其所以然者。

可見中庸所謂「天地之道」，主要是指其能「生物」。物則誠是此物，如鳶之必飛於天，而不再躍於水；如魚之必躍於水，而不再飛於天；此乃其所以成爲物，所以見其物之性，亦卽是此物之誠。此卽是其爲物之不貳。如鳶忽貳於躍，魚忽貳於飛，則將不見所謂鳶、魚之「性」，亦不成爲鳶、魚之「物」，而亦無以見其鳶、魚之「誠」了。

中庸又說：

天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。

朱子注：

言天地之道，誠一不貳，故能各極其盛，而有下文生物之功。

地總是那樣博厚，天總是那樣高明，因其總是那樣，所以說其誠。天地間一切萬物，便在此永遠

那樣的博厚高明之誠之中生下了。至於你若問，地博厚，天高明，永遠那樣，何以便生出萬物來？此在中庸作者，則說那些是連聖人也有所不知了。

今之所能說者，則只此不息、不已、不貳之誠之可見者而已。故中庸說：

誠者，自成也。而道，自道也。誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。

朱子注：

言誠者，物之所以自成。而道者，人之所當自行也。天下之物，皆實理之所為。故必得是理，然後有是物。故人之心一有不實，則雖有所為，亦如無有。而君子必以誠為貴也。

朱子此條注語，說「天道」又兼涉進「人道」，尚當分別細闡。何以說誠是物之所以自成呢？因鳶總是飛，魚總是躍，鳶、魚誠於其飛、其躍而不貳，所以成其爲鳶、魚。此之謂物之性，此之謂天之道。而朱子在此後面又提出一「理」字，當知此理字則爲中庸本書所無。循此說下，則又越出本篇之範圍，我亦只有勒住筆頭，不再往下說。而在此有對徐說順帶加以申辯者。

七

徐君說：

總之，錢先生此文，因將「人」附屬於「自然」上去說，自然本身無所謂理性、道德、善惡、人格高下等，故反投在人的身上，也不承認有理性、道德、善惡、人格高下等，而只承認一感情衝動的自然調節，於是主張不遠禽獸以為道。

徐君責我不認有理性、道德、善惡、人格高下，而主張不遠禽獸以爲道；這樣的責備，直使我無地自容，如何再食息於天地間，而自儕於人類。這實在使我惶汗萬狀。然而我之所說，所幸者，自問實尚不至於如是。

至於是否該將「人」附屬於「自然」這一問題，此屬各人哲學立場思想見解之不同，因非本文範圍，可勿論。然中庸本書，則實是將人附屬於自然而言者。於何證之？即證之於中庸之本書。其開首第一句，「天命之謂性」，即兼人性、物性言。第二句，「率性之謂道」，即兼天

道、人道言。此非將人附屬於自然而何？此在上文，已就中庸本書及朱子注語詳爲說明，似可無疑。

但將人附屬於自然是一事，自然本身是否有理性、道德、善惡、人格高下等則又屬一事。今且再看中庸本書作者之意見。中庸本書作者既認「率性之謂道」，便無異於承認自然界亦有道。惟其道則決非如徐君所謂「五倫之達道」。

孔孟儒家重言仁、義、禮、智四德，尤其是重言「仁」字，但老子說：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」莊子外篇裏又說：「虎狼仁。」若把孔孟當時所提出的幾許重要的道德觀念放進自然界，既多遭道家之駁難；然人類又究竟不能超然劃出於自然界之外；於是中庸本書作者乃另提新說，似謂天地自然界，固不當以人生世界仁義諸德來衡量，然天地亦自有天地之德。其德維何？曰博厚，曰高明，曰悠久。曰誠。曰不息、不已、不貳。曰中和。此諸德者，皆屬自然之大德。而尤其是「誠」之一德，則貫徹萬物，無大無小，普遍而存在。故曰：「誠者，天之道也。」你若說自然界無道德可言，中庸本書作者告訴你，自然界一切萬物，普遍保持有一德，其德繄何？曰「誠」。鳶則誠是此一鳶，飛則誠有此一飛，魚則誠是此一魚，躍則誠有此一躍。而且鳶則誠然必飛，魚則誠然必躍。故自然界一切萬物，縱使無其他道德可言，而共同的至少有一德，此卽

眞實無妄之誠。「小德川流，大德敦化」，則盡無逃於此一誠。

人生界自有聖人，固然規定出許多德目來；然人旣附屬於自然，則人生一切諸德，也必歸附於此普遍共同之自然大德，卽誠，其理又可知。所以中庸說：

在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。

一切人生道德，也總逃不了一誠字。忠吧！信吧！孝吧！若不誠，試問那裏來有忠與信與孝？又在那裏去安放此忠與信與孝？但何以中庸忽然又說：「誠身有道，不明乎善，不誠乎身」呢？說到此，請再繼續討論中庸本書開首之第三句，「修道之謂教」。

八

中庸開首第一、第二句「天命之謂性，率性之謂道」，本是兼包人與自然而言之的。直到第

三句，「修道之謂教」，纔始是專落到人生界。但徐君把中庸誤解了，把第一、第二兩句早認爲是專講人，於是到第三句，他便覺無話可說了。現在讓我再引朱子注語略加以闡釋。朱注云：

> 人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。修，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教。

今按：朱子此條注語，把中庸「率性」注爲「人物各循其性之自然」，此極是。既是各循其性之自然便是道，則鳶飛魚躍，亦各率鳶魚之性之自然，又何嘗不是道？若把此「道」字界說認準了，下面修道「修」字，朱注訓爲「品節」，始可領略其意義。故率性之「率」，仍屬自然界；修道之「修」，乃始落實到人文界。我們要講明古書義理，便一字也不該忽略了。

惜乎朱子注中庸，其用意也本偏重在人生界，於是把中庸本書上一節對於自然界的種種想法與說法，雖然朱子已注得一大體，而終嫌其未盡。因此竊不自量，而有中庸新義之作，私意則在補發朱注之所蘊蓄而未盡者。此處「修道」兩字，讓我再妄羼一些新義。此自必爲徐君所反對，好在中庸本書具在，讀者仍可參互求之，以定於一是也。

上文說過，舉其道之全體而言，則如覆載生成之偏，及寒暑災祥之不得其正者，亦全是道。聖人站在人的立場，則不得不就此自然之道之全體而稍加以品節。「品」是「等次」義。如麟鳳實有此麟鳳，虎狼實有此虎狼，此即是朱子所謂「覆載生成之偏」。然無論麟鳳虎狼，則盡是天地間一物、一誠、一化育。而聖人就此來加以品第，說虎狼是暴獸，麟鳳是仁獸。其間便生出善與惡的分別來。又如寒暑亦是天地自然，亦是天地間萬物各率其性而至於有如此的變化，則此亦是一誠、一道、一化育。但祁寒酷暑，究與人生不適。於是聖人又替人想出種種方法來，好使寒不至於過寒，如有房屋衣服等等禦寒之具是。暑又使不至於過暑，如有搖扇飲冰等等解暑之事是。此之謂節。「節」是「制度」義，要使天地間一切變化莫對人太過了分，太踰了節。當知此等亦便是「修道之謂教」之一項目中之所有。

如此說來，徐君所說的理性、道德、善惡、人格高下等諸項目，只要自然界有此人類，人類中自然會生出聖人，聖人自然會對於全人類著想，而修道立教。在於聖教中，自然會替人類指點出理性、道德、善惡、人格高下等諸項目，教人自盡其性。這因理性、道德、善惡、人格高下等諸觀念，諸項目，本是人性中所有。聖人修道立教，也並不能違於道，離於道，而對人立教。聖人也只是修道而立教，品節此道以立教；也即是就於人類之天性，即自然之道，而加以一些品節

而爲教。聖人之教，則仍未違離於此「天命之性」，也仍未違離於此「率性之道」。換言之，則仍未違離於「自然」。就中庸本書言，則亦是仍未違離於此「誠」。聖人只是由「誠」而「明」。明了些什麼？聖人所明，則不僅明此天道之誠，又於天道之誠之中，明出對於人道之「善」來。所以中庸說：

> 自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。

聖人之所明，則只是明乎人性中之許多善端來。當知人性中有善，人道之善，即是出乎人之性。換言之，也卽是出乎天道之誠之眞實無妄之所有。只在此天道之誠之眞實無妄中明出善，於是聖人遂用種種工夫來隱惡而揚善，來以善教人，也可說來以善同人；因人性中同有此善，聖人修道立教，則只是教人以此人所同有之善耳。

我們服膺聖人之教，明白了聖人教我們的所謂「善」，以之反求諸身，又知此諸善卻本是我性中所固有，此所謂「反身而誠」。故中庸曰：

> 誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。

當知此處「誠」字，已是由明而誠之「誠」。已是因於聖人之教而博學、審問、愼思、明辨、篤行之後之一番誠。

九

在此我得另外提出一點。中庸本書只說「誠身有道」，不說「誠心有道」；只說「誠乎身」，不說「誠乎心」。似乎中庸作者之意見，也認爲心由身而有，身由自然而有，身則仍是一物，中庸本書作者則甚看重此物。

今再說：聖人何由明善？中庸說：

舜其大知也與！舜好問而好察邇言。隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！

朱注：

舜之所以為大知者，以其不自用而取諸人也。邇言者，淺近之言。猶必察焉，其無遺善可知。

可見舜之所以爲大知，以其明乎善。而舜所明得之善，卻從衆人身上明來。孟子書裏也說過：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊。及其聞一善言，見一善行，沛然若決江河，莫之能禦。

當知舜心中所明之善，本早存在於天地間，本是一自然中之眞實無妄之誠，本早流露在別人身上。那些人，則自然只是些野人、普通人。但舜之所以爲大知，則大在其能於衆人身上明出那善來。其實那些善，則本在衆人身上有。聖人則修明此善，立爲人道以施教。故中庸說：

道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。

此種「不遠人」之道，始是中庸之道。現在徐君卻要人向內沉潛淘汰，而顯現出一種不爲外界所轉移影響的內在的道德主宰。又教人要解脫一切生理束縛，直沉潛到底。要教人之心，解脫了一切生理底、後天底束縛，而只感覺其爲一先天底存在。要教人之心，成爲一個突破了後天各種樊籬的一種普遍存在。他認爲如此始是內在的，超越的。我對此等說法，不便妄下批評，但若用中庸

作者的意見來批評，恐怕徐君是「知者過之，賢者過之」了。若徐君認我在中庸新義之所闡說，是「愚者不及，不肖者不及」，則我與他恐怕同樣都不是中庸之道。所以中庸作者說：

中庸之道，民鮮能久矣。

但我們這一輩小民，雖鮮能中庸之道，而聖人的中庸之道，卻偏要用其中於民。何以故？以「道不遠人」故。現在徐君要教我們「內在」，便遠人了。要教我們「超越」，則又遠人了。在大舜則只是「好問而好察邇言」，只是「善與人同」，只是「樂取於人以爲善」，何嘗教人如此般的用心？故中庸又說：

故君子不可以修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。

若講到「事親」，便知不就是內在而超越。講到「知人」，便知不就是內在沉潛淘汰，到一種不爲外界所轉移影響的境地。更不是解脫一切生理底、後天底束縛。因人終只是人，人有此身，此身則是生理底、後天底，不能沒有束縛底。朱子講一個「理」字，也總是掛劄在「氣」上底，也

總是因於氣而始見底。

中庸說：

忠恕違道不遠。

又說：

君子居易以俟命。

若如徐君般，要教人直沉潛到底，要教人突破了後天各種樊籬，而到達一種普遍存在，那是太不易了。容我過分說一句，也是對人的不忠恕。中庸說：

君子之道，辟如行遠，必自邇。辟如登高，必自卑。詩曰：「妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻孥。」子曰：「父母其順矣乎。」

當知妻子兄弟室家父母，都是外在的，我們都不該對此而超越的。要好合，要翕，要和樂且耽，要宜，要順，那些全是中庸之道，全是不遠人之道，也全是忠恕之道。但也許那些比較卻是易

的，卑的，邇的，不會教人莫測高深。

中庸又說：

> 武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。

當知此節中「人」字，並不指的是聖人。那有孝子的父母則必然是聖人呢？但孝子之孝，則在「善繼人之志，善述人之事」。那些又不全是內在而超越的，不全是先天底存在而一無束縛，可以全不受外界影響的。

中庸又說：

> 尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。

可見親親之道，依然只是些人情之常，還是着重在「同其好惡」上。只有人情之常，只有與人同其好惡，纔始能不遠人，纔始是忠恕。

或疑我所說，只是人之事，不屬人之心。人心是人事之大本大原，無此心，又如何有此事？這不差。但就中庸本書言，則全書未見一「心」字。中庸似乎只在教人「即事明心」，比較易知

易行。此中庸之道之所以爲博厚而高明而悠久之所在。

一〇

徐君又說：

不可卽以衆人視聖人。

這也不差。但孟子不云乎：「聖人與我同類者」，聖人究竟也是人，聖人之道，究竟還是不遠人以爲道。中庸說：

大哉！聖人之道。洋洋乎！發育萬物，峻極于天。

這因天是發育萬物的，聖人之道至於至極，也還是發育萬物。聖人如何能發育萬物呢？中庸說：

唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物

之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

聖人能贊天地之化育而與天地參，則自能發育萬物了。中庸之所謂發育萬物，仍是「盡物之性」之義。要盡物之性，則又轉到鳶飛戾天，魚躍於淵，活潑潑地那一面來。仍不是如徐君所說，要教人內在而超越，解脫一切生理底後天底束縛。若「盡人之性」要眞如其所說，便恐未必能「盡物之性」。

徐君說：

中庸以聖人為最高道德的標準，認為由聖人峻極于天之道，與天地同功，因而盡其對天地萬物的責任，以得到人與天地萬物的和諧。而其確切可靠的天路歷程，乃在於聖人之能盡其性，卽是能圓滿實現其內在而超越的道德主體。此主體因其有超越的先天的一面，所以在能將其圓滿實現的這一境界上，自己的性與人之性及與物之性，係合而為一。因此盡己之性，同時卽係盡了人之性與物之性。己之性與人之性及物之性的總和，卽是天地化育之實。因而盡性卽是贊天地之化育，與天地參。

這一段話，由我看來，卻和中庸之道正顛倒了，正相背了。

首先第一點，中庸說：「盡己之性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性。」其間儘有層次工夫，有周折困難的。從這裏邊用工夫，便是忠恕之道。若照徐說，盡己之性，同時卽係盡了人之性和物之性，那便有些近乎不忠不恕了。

其次，聖人到達此境界，在聖人之外面，依然有天地存在，聖人只是在「贊天地」，「與天地參」，最多只是由偏合全，不能說卽偏是全。若如徐說，聖人能圓滿實現其內在而超越的道德主體，在此一境界上，自己的性與人之性及物之性合而爲一了，那豈不是卽聖人而天了嗎？所以他說：「由一個人愼獨的獨便能轉出天命來。」那樣想法，是萬分危險的。「愼」是如何般愼法，那是沒有客觀標準的。若有一個人，像史太林之類，由其愼獨的獨而也轉出天命來了，那是萬萬盡不得人之性與物之性的。

第三，中庸是主張「小德川流，大德敦化，萬物並育而不相害，道並行而不相背」的。中庸是主張「因材而篤」的。中庸工夫是自邇自卑的，是夫婦之愚不肖可以與知能行的。並不如徐說，「中庸以聖人爲最高道德標準」，而是「聖人以中庸之道爲其最高的道德標準」的。所以中庸說：

愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。

中庸又說：

雖有其位，苟無其德，不能作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。

那裏是說由於聖人峻極于天之道與天地同功，因而盡其對天地萬物的責任，這不是以聖人而自專自用了嗎？中庸裏的聖人，只是「庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉」。循此不息、不已、不貳，至誠盡性，而遂至「聰明聖知達天德」的。

或許徐君要說，你如此講中庸，也是不差的。但眞要做一個聖人，眞要做一個論語、大學、中庸、孟子，孔曾思孟儒家大傳統裏所理想的聖人，則必然須得由向內沉潛洶汰，顯現出一種不爲外界所轉移影響的內在道德主宰。必然得解脫一切生理束縛，直沉潛到底，顯出一顆不知其然而然的不容自已之心。此時的心，因其解脫了一切生理底後天底束縛，而只覺其爲一先天底存在，亦卽是突破了後天各種樊籬的一種普遍存在。而此種存在，必然會片刻不停的發生作用，此卽是天命，此是由一個人愼獨之獨所轉出。此在徐君，認爲是會通了中國儒家傳統精義而如此說

法的。但至少在中庸本書裏則並未如此說，此乃是他在中庸本書之上補出了這一番更高更深的修養工夫；那其是非得失，則仍非本篇範圍，容我不再對於超出我新義方面之外者別有所申辯了。

二

其次，是徐君在此文中提出了中庸成書年代的問題。他認為中庸與易傳，都成在孟子之前；在我意見，則認為中庸與易傳都成在孟子之後。此是研究講明中國先秦儒家思想史裏一重大的題目。在我自認為中庸、易傳同係晚出書是絕無疑問的，我自信對此有十分之見，惜乎這一篇文已是篇幅太長了。而且中庸、易傳之為晚出書，前人都曾提出許多證論，不煩我再說。若欲更進一層，於前人陳說之外另提新證論，此層在我雖有很久蘊蓄在胸的極多的新證論可舉，但頭緒太繁，層折太多，只能留待將來，專篇另作討論，則亦且不在此牽涉再說了。

（此稿草於民國四十五年，刊載於是年三月香港民主評論七卷六期。）

中庸之明與誠

儒家思想往往用兩個字來表達一個觀念，或一種境界。此兩字則往往左右相輔，循環相成，正反相涵。中庸裏的「明」與「誠」便是一例。

「誠」者，朱子注：「眞實無妄之謂。」簡單言之，即是「實在」。天實實在在有此天，地實實在在有此地，寒實實在在有此寒，暑實實在在有此暑，此皆實在，此即「誠」也。

與「實在」相近之誼，則有道家之所謂「自然」。「實在」似偏近「質」的方面言之，「自然」似偏近「能」的方面言之；然此乃今之俗誼，道家言自然即是實在，即猶如中庸之「誠」。

中庸是一篇較晚出的文章，中庸之所謂誠，實已採納道家自然的觀念；惟中庸何以不直稱「自然」而要特別指點出一「誠」字，則是儒道兩家精神不同所在也。

「天何言哉！四時行焉，百物生焉。」此是實在，亦是自然。惟道家注重於四時之行，而儒

家則注重於百物之生。故道家好言「一氣之運行」，又好言「物化」。道家頗不重生命，把生命只看成物之化，只看成一氣之運行。儒家則採納道家「化」的觀念，只在化之中抽出一個更重要的觀念，曰「生」，或曰「育」。中庸說：「贊天地之化育。」於「化」字下連綴上一「育」字，即是晚起儒家融會道家思想而再創造之一端。

於大氣運行之中特別指出一個「生命之持續」，此是儒家與道家不同之第一步。再從生命之持續中，特別指出一個「心」，此是儒家與道家不同之第二步。

低級的生物，只有生命而沒有心。直要到高級的生物，始有所謂心。由氣化運行進到生命，進到心，此是一種進步。儒家觀念中有此進步，道家則不認有此階級，有此進步，只是一切平等，一切相似。

心的功能是能開悟、有知覺，能開悟、有知覺，便是中庸之所謂「明」。在大氣運行中，應該有生命的創生之一級。在生命創生中，應該有心的完成之一級。故生物之能開悟，有知覺，亦即是大氣運行中應有之一階段，或一現象。故「明」即是「誠」，誠可包明。

道家觀念則殊不同。道家並不能否認一氣運行中有生命持續的一現象，但道家看不起這一現象，他們認為「方生方死，方死方生」，死生一貫，生便是死，亦即是「化」；「生」的觀念消融

在「化」的觀念之內，有生無生，根本無大相異。至於心，更爲道家所不言。生物而有心，在道家看來，似乎已近於不自然。若照中庸術語說，便是「不誠」，「不誠」便是「僞」。在道家觀念裏，心的功能便是僞，所貴在「無心」、在「虛」，因此道家只說「自然」，不說「誠」。儒家在自然中看重生命，在生命中看重心，又要心不背自然，此便是中庸之所謂「誠」，因此中庸的「誠」字裏面，早已包涵「明」的意義。茲表之如下式：

誠 ｛ 誠 / 明 ｝

或

誠（明←→誠）

分言之，「誠」「明」對立。合言之，則誠卽包明，明亦是誠也。

若在實在運行中，卽大化中，抽去心的功能，這一種境界，在莊子書中名之爲「渾沌」。莊子以渾沌爲自然，中庸則以「明覺」爲自然。自然中本應有明覺，故說：「自誠明謂之性。」具此明覺者則爲聖人。廣義言之，心的功能不一定高級生命始有，卽在低級生命中亦有之。心本爲生命持續之一工具，或一官能。生命不免有衝突、有鬭爭，若單從低級生命看心的功用，似乎心專爲私生命機變巧詐之張本，所以道家不樂有心。但心的更高發展及其更高功能，則爲對於大生

命本體之認識，即對於大化本體之開悟與覺知。此種對大生命本體之認識與夫對大化本體之開悟與覺知，在儒家謂之「仁」。仁中便包有智，而智卻不定包仁；正如誠中已包有明，而明則不一定包有誠也。

心的發展由智達仁。若只有智而無仁，則心將專爲私生命持續之工具，鬪爭衝突，由有心而更趨劇烈，更覺苦痛；但心既由智達仁，則心乃成爲大生命持續之工具，不僅可以消弭鬪爭與衝突，更可使生命益趨和平，益臻快樂。道家只認心有智的功用，不認心有仁的功用；儒家則認仁爲心的發展之最高境界，故「盡心始可知性」，又曰「性善」；故曰「自明誠謂之教」，此即先知覺後知，先覺覺後覺也。

「誠則明矣，明則誠矣」，明誠循環相生，則天人一貫，人卽本此以贊天地之化育，從此卽可盡物性。

西方人認心的功能偏近智，智的最高境界，在能認識宇宙萬物之眞理。中國人認心的功能偏重仁，仁的最高境界，在能認識宇宙萬物之「眞情」。

專從純眞理上去看萬物，走到極端，常要陷於把生物當死物看，此卽成西方之科學。若從純眞情方面去看萬物，走到極端，則「天人合一」，覺得宇宙大全只有一個誠。當知中庸「誠」字

裏面便涵「情」的成分，所以只說「實在」，尚包括不盡「誠」字。「化」屬無情，而「生」則有情。易曰：「天地之大德曰生。」老子則曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」兩義正相反背。芻狗只是一種化，天地萬物不僅有化，又有生。惟其有生，故說得上天地之「德」。德便是情，誠乃有情之化。故中庸不說「自然」而說「性」，性亦有情。

中庸論性，已全採孟子「性善」之旨。但孟子只說人之性善，又區別人性與犬牛之性、杞柳之性。孟子並不謂犬牛之性、杞柳之性皆善，性善只從人性說，此是孟子本旨。但中庸則推擴開去，既說盡己之性，盡人之性，又說盡物之性，似乎已主物性皆善，善不限於人性。但中庸所謂物性皆善，又非莊老之自然。莊老自然無善惡可言，中庸天命之性則實是一誠，即是一「至善」也。

故中庸言性，打通有生無生言之，即融合有情無情言之。打通有生無生、融合有情無情，而回頭從來源上看，即成莊老之「自然」；若向前從進步處看，則爲中庸之「誠」矣。

何以有生無生、有情無情，皆可說他誠？如此闡將去，便非明得中庸「鬼神」之義不可。茲錄中庸論鬼神一節如此：

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：『神之格思，不可度思，矧可射思。』夫微之顯，誠之不可揜，如此夫！」

鬼神「體物而不可遺」，此「物」字，卽包括有生無生、有情無情。當知鬼神卽是超乎有生無生、有情無情，而又兼乎有生無生、有情無情。鬼神卽是宇宙萬物之內體，卽是誠。鬼神之洋洋乎如在其上、如在其左右，卽是誠之不可揜。誠是一段眞情。洋洋乎如在其上、如在其左右者，亦卽是一段眞情。此種眞情，屬心之仁，不屬智，故曰：「視之弗見，聽之弗聞。」又曰：「神之格思，不可度思。」凡以視聽測度者，皆爲智，皆不能知鬼神之盛德也。

惟其鬼神是宇宙萬物之內體，人之祭祀鬼神，卽是對此內體之一種開悟覺知，一種眞情發露；故祭的心理，卽是仁，亦卽是誠。中庸又說：

郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！

郊社祭天地，宗廟祭祖先，天地祖先即是生命之本原。人對郊社祖先致祭，即是小生命對大生命之一種開悟覺知與眞情發越。無生物固無此種開悟、此種眞情，即有生物之低等者亦無此種開悟、此種眞情。換言之，無生物不知有鬼神，低級生物亦不知有鬼神。必俟生命發展到最高境界，有心的完成，乃始開悟，乃始覺知，私生命有其來源，即祖先，即天地。又知私生命實同一來源，如兄弟同出一祖，如萬物同本一天。雖則祖先已死，天地無情，然心的最高境界中，卻可有一段眞情，常覺祖先若未死，天地若有情。於是發生鬼神觀念，於是發生祭祀禮節。

人類當草昧初啟，便有此種心境，但那時有其事不必知其理。只因人心自能開悟，自能覺知，便漸漸明白得自己這一種心境，即是「自誠明」也。這一種心境，即是萬物同體、生命一本的覺知。這是人心最高境界，人類最可寶貴的一種眞情。人若眞到此境界，便是聖人。眞有此境界者，自有本領治國。故曰：「郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌。」

此種鬼神觀念，復與西方人的宗教感情不同。宗教感情亦由性誠中發，然西方人好走尚智的路，此種宗教感情積漸遂爲智的分數佔多了，因此有一番宗教的理論，如上帝創世等等。引而愈遠，則誠而不明，及由不明而轉不誠，於是由神的測度轉成神的厭惡，因此有反宗教運動，科學與宗教發生劇烈衝突。中國人言：「神之格思，不可度思，矧可射思。」便不能純理智上測度鬼

神。只人類實有此心境，便即是誠。至情便是至理。若西方人明得此理，便不致有中古時期以下的宗教禍難。

孟子偏言仁，荀子偏言禮。中庸之性善雖近孟子，其善言禮意卻近荀子。中庸又有一層接近荀子處，即是中庸屢言「不息」，言「悠久」，不息悠久便是荀子之所謂「積」。

道家言「化」，儒家言「生」，言生故言「性」；性不止於初生之自然，更要者在其積久而如一，此在一人謂之「習」，在一世謂之「俗」，俗即世之文也。在個人爲習性，在大衆爲文化，故中庸云：「天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。」「博厚」配地，「高明」配天，人所易知，又特特加入一「悠久」。若無此悠久，則天不成其爲高明，地不成其爲博厚；天只昭昭之多，地只一撮土之多而已。儒家言「性」言「誠」，皆當著眼在「悠久」上看。故中庸曰：「至誠無息。」詩曰：「維天之命，於穆不已。」

無息不已，可見大生命之持續。在此大生命之持續中，始見「自誠明，自明誠」之循環相成。若非悠久，便不能成物，故中庸曰：「悠久所以成物也。」又曰：「誠者物之終始，不誠無物。」

自然之悠久處便是神。鬼神只在自然變化之悠久不息中看取。若無悠久，便只有氣化，不見

神妙矣。

人心之悠久處是性。心不悠久，便是無誠。無誠又如何得明！聖人之誠與明，直是積天地大化之悠久得來，故曰：「文王之所以爲文也，純亦不已。」又曰：「溫故而知新，敦厚以崇禮。」

若明得天地悠久之理，則自可前知，故曰：「至誠之道，可以前知。」人生以百年爲大齊，故人事在百年之內有可前知者。人文以百世而化成，故文化大趨在百世之內有可前知者。能知人類百世文化大趨者，斯必爲聖人矣。然亦在其明得天地悠久之理，與天地合德，心的至誠達一最高階級，便有此境；故曰：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」

若不能前知，則措之此時而宜者，措之彼時將不宜。如是則成己者便不能成物。性之涵義，卽爲悠久，故自盡己性便能盡人性。縱使己在百世之前，人在百世之後，只此一段至誠不息之眞情眞理，便可上下百世，時措之而宜。否則人心萬變，刹那刹那，如何貫注？

人要在刹那刹那中覓取悠久，便是「擇善固執」的工夫。博學、審問、愼思、明辨皆是「擇」，篤行則是「執」。「有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也。有弗思，思之

弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。」此便是擇善固執。有弗學、有弗問是「擇」，學之弗能弗措、問之弗知弗措是「固執」。人文化成是一個悠久之道，此是天道。人卻另有一個擇善固執之道，此是人道。所謂「自明誠，謂之教」，教者如是，學者亦如是。

「修道之謂教」，卽是修明此道。「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」，中庸之道，只是一個明與強。

「明」與「強」，又是用兩個字來表達一個觀念，或一種境界者。在天謂之「誠」，在人謂之「強」，強卽誠矣。故易曰：「天行健，君子以自強不息。」明與強卽是知與勇，明強之至卽臻於誠。中庸之「誠」亦卽論語之「仁」也。故中庸又云知、仁、勇三達德。知、仁、勇卽明、誠、強也。若單說明與強，仍恐陷在私生命的小範圍裏；故必說善、說誠，始能合外內，盡性而贊天地之化育，乃始與大生命全體合德也。

故學中庸者，不可不通誠明之道。

（原載民國三十一年十一月華西大學華文月刊一卷六期）

思室讀書記

一　喜怒哀樂未發之謂中

鄭玄注：

中爲大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。

今按：鄭說蓋卽指「中」爲「內心」。「禮之用，和爲貴」，禮之所由生，卽「和」之所由發也。

孔疏云：

喜怒哀樂之未發謂之中者，言喜怒哀樂緣事而生。未發之時，澹然虛靜，心無所慮，而當

於理，故謂之「中」。

今按：孔說似與鄭異。鄭以「含喜怒哀樂」爲「中」，猶言「喜怒哀樂藏於此」，不言其「當理」與否也。「中」猶言內，「發」猶言外，此以內外言，不以時節先後言。孔始明說「未發之時」，則「中」「和」乃成前後兩截矣。又曰：「澹然虛靜，心無所慮。」此種心境，莊老屢言之，蓋魏晉以下所盛唱，又染之以佛說，東漢儒學尚不爾。宋儒極看重中庸，其討論此語，大率近孔疏，無取鄭注者。

禮運：

何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲七者。欲、惡，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉！

此謂「人藏其心」，卽猶言「未發」、言「含」。然禮器云：「忠信，禮之本也。」夫忠信卽人中心之「誠」，故雖曰「美惡皆在其心」，而不害心之爲禮本也。心爲禮本，卽「中」爲「和」本也。

禮器：

禮之以多為貴者，以其外心者也。大理物博如此，故君子樂其發也。禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微，故君子愼其獨也。

此卽禮家以「愼獨」指「內心」，「已發」指「外心」之證。「致中和」卽「合內外」之道。

羅近溪語錄：

或問：「先儒觀未發氣象，不知當如何觀？」

曰：「我且詰子，此時對面相講，有喜怒也無？有哀樂也無？」

曰：「俱無。」

曰：「旣謂俱無，則是喜怒哀樂未發也。此未發之中，是吾人本性常體。若人識得此個常體，中中平平，無起無作，則物致而知知，而喜怒哀樂出焉，自然與預先有物橫其中者天淵不侔矣；豈不中節而和哉？故忠信之人可以學禮。中心常無起作，卽謂忠信之人，如畫之粉地一樣，潔潔靜靜，紅點著便紅，綠點著便綠，其節不爽，其文自著。節文自著，而禮道寧復有餘蘊也哉！」

今按：近溪此說，與伊川「既思卽是已發，纔發便謂之和」，其說自不同。伊川著重「未發」二字，近溪則著重「喜怒哀樂」四字。伊川所云，顯然非中庸原義。近溪之說，亦仍在孔疏一邊。「中中平平，無起無作」，仍只是「澹然虛靜」之境也。若以本性粉地，則何如又謂之「忠信」乎？故知鄭注較得本義，殊不可忽。

二　性字歧異

樂記：

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。

正義：

言人初生未有情欲，是其靜稟於自然，是天性也。其心本雖靜，感於外物而心遂動，是性之所貪欲也。自然謂之性，貪欲謂之情，是情、性別矣。

又：

性，命不同矣。

正義：

性，生也。各有嗜好，謂之為性也。命者，長短夭壽也。

今按：此同在一篇，而所解各異。一以靜而未發者爲性，此自然爲性之說也。一以生而各有嗜好者爲性，是不息不已爲性之說也。前一說本於道家，後一說原於儒家，其義大殊，而孔疏不能辨，故隨文爲說耳。

樂記又云：

樂著太始，而禮居成物。著不息者，天也。著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰「禮樂」云。

孔疏云：

樂象於天，動而不息。禮法於地，靜而不動。飛走蠢動，感天之陽氣也。安伏止靜，感地之陰氣也。

今按：樂記既以「人生而靜」爲天之性，此又以「著不息者」爲天。「不息」與「靜」，亦兩歧義。「不息」乃至動，非靜也。若果以「著不息者」爲天，則焉得又謂「人生而靜」乃天之性乎？豈天自不息而人性自靜乎？然則性義之兩歧，樂記本文已然，不自孔疏也。

又樂記云：

民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常。應感起物而動，然後心術形焉。

孔疏：

人由血氣而有心知，故「血氣」、「心知」連言之。其性雖一，所感不恆，故云「而無喜怒哀樂之常」也。「應感起物而動」者，言內心應感起於外物，謂物來感己，心遂應之，念慮興動故云。

今按：如正義說，人有血氣而後有心知，心知應感起於外物，此均是矣。然豈得以血氣爲靜一邊事？人有血氣卽有情欲矣，豈待外感於物而後始有情欲之動乎？故言心知感於外物而興念慮，此無不是。謂血氣本靜，感於外物而動，則決不然。今樂記旣謂「民有血氣心知之性」，又言「人生而靜，天之性」，此明屬「性」義之兩歧；孔疏隨文爲說，自不能不見其互歧矣。

「人生而靜」，此本道家說，而戴禮樂記篇採之。然亦有儒家所持「性」義而見今莊子書中者。則陽云：

生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。

此以「無已」卽爲性，「無已」卽「不息」也。則陽所論乃近中庸。則陽又云：

聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。復命搖作，而以天爲師，人則從而命之也。

此卽中庸「天命之謂性」義也。

又庚桑楚：

性之動，謂之爲。爲之僞，謂之失。

此必出荀子性、僞之辨之後，乃以性之動謂「爲」，爲之僞謂「失」，然則性非天生而靜矣。又徐无鬼：

君雖爲仁義，幾且僞哉！

此亦儒家言，皆出荀子後。又庚桑楚云：

動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。

按：「動以不得已」，卽「動無非我」，故曰「名相反而實相順」。「動以不得已」者，此出自然，卽性之動也，故曰「動無非我」，是「性」與「自然」合一，此非儒、道之合一而何？若以此看自然，則自然乃至動，非至靜也。

又庚桑楚：

欲靜則平氣，欲神則順心，有為也欲當，則緣於不得已。不得已之類，聖人之道。

此論亦出荀子後。「平氣順心」之「心」，此已受儒家影響。「七十而從心所欲不逾矩」，此即順心而欲當也。「不得已」即不息不已。自然之性而見爲「不得已」，則又烏見所謂「人生而靜」哉？若如此說，則「有爲」即出不得已，即是自然，又烏見必「無爲」而始合乎自然哉？凡此皆余所認爲儒義而雜出於莊書也。故樂記有道家義，莊書有儒家言，此在善讀書者能分別而觀之耳。

（原載民國三十六年一月七日昆明民意日報文史週刊十八期）



心與性情與好惡

一

有人最近寫一篇文章，批駁我四書釋義中有關論語「仁」字義解的一節。我三年前，在臺北鶩聲堂，頭部特然受了重傷，曾去臺中養病，在養病期中，編寫了一部四書釋義。論、孟兩編，全用的舊作，祇學、庸兩篇乃新成。我寫論語要略，遠在民國十二年。論語釋義卽是用的論語要略。有人說我解「仁」字用的陽明說，其實是本於戴東原而更大膽地推進了一步。此因我在早年，喜歡讀陽明傳習錄。猶憶十七歲那年，曾看過戴氏孟子字義疏證，但那時實看不懂，一點也沒有留下影響。到二十三、四歲，看焦循孟子正義，才又看到焦氏所引東原疏證諸條。一時對戴、焦極欣賞，而更喜歡讀理堂之論語通釋。因此論語要略闡釋孔子思想，一面是根據陽明，同

時亦引用了理堂通釋中好多條。但我對東原，則並不太欣賞，也從不曾因東原之攻擊而輕忽了宋儒。我在舊著中國近三百年學術史裏，曾對東原思想有詳細之分析與評騭。

但我自謂眞懂得朱子，則已在五十歲那年，病中細讀朱子語類，而得見晦翁之大與精。但我反而因對晦翁之更瞭解，而轉更瞭解到東原。這些意見，曾拉雜寫在近著中國思想史、宋明理學概述，及中國思想通俗講話諸書中。但此諸書，也多是隨筆抒寫。我雖對以往思想史上的各家各派，有意兼採互融，但我並不想把自己意見刻意要來與前人意見組織成一完整的系統。我只希望能平心看前人成說，好讓自己仍會有進步。若急切要把自己思想完成一系統，這會阻礙我自己思想之再進步。我此幾年內，又有幾篇雜文，專討論人生問題的，彙成人生十論一小册。這書裏有些處，可算是我近年來自己思想之直率抒寫，但也不能說有什麼組織與系統。此刻想把我自己思想關於此一方面者，再作一簡略的陳述；仍是隨心觸發，隨筆抒寫，並非說這是我自己思想的體系。我且姑定此文題目爲心與性情與好惡，專從這一題旨來申述。

二

我不敢故意自謙，說我自己無所見，但也不敢說我之所見定必是。我積年來，總主張人類一切理論，其關涉人文社會者，其最後本源出發點在「心」。而我所指述之人心，則並不專限於理智一方面。我毋寧採取近代西方舊心理學之三分說，把「情感」、「意志」與「理智」同認爲是人心中重要之部分。儘管有人主張，人心發展之最高階層在理智；但人心之最先基礎，則必建立在情感上。情感之重要性決不能抹殺。若人心無眞情感，情感無眞價値，則理智與意志，均將無從運使，也將不見理智所發現與意志所到達之一切眞價値所在。若把中國人所說知、仁、勇三德來配上西方舊心理學上之三分法，則「知」屬理智，「勇」屬意志，而「仁」則顯然宜多偏屬於情感。若把「仁」之德來兼包知與勇，則人心中也只有「情感」更宜來兼包理智與意志。這是我個人對人心一個簡略的看法。直從論語要略起，那時便已如此般看。

但無論古今中外的思想家，似乎都對人心抱有或多或少、或輕或重的一種不放心態度。尤其對於情感，似乎更多不放心，而有些則竟抱有重大的不放心。中國思想很早便注重人心，因此中國思想史裏，也很早便提出「性」字的命題來。人心好像比較易於瞭解，而且似乎可以不用解釋；但究竟什麼是人性，要解釋這一問題便難。這是中國思想史上亘古亘今一個屢次引生出嚴重討論的大問題。我對此人性問題，則完全贊成孟子看法，認爲「人心之所同然」者卽是性。但所

謂人心之所同然，不僅要在同時千萬億兆人之心上求，更宜於上下古今，在千萬億兆年人之心上求。因此，我喜歡說「歷史心」與「文化心」。但此項歷史心與文化心，並不能全超越了現前之「個體心」，而說爲別有一個所謂歷史心與文化心之存在。其實只是從歷史心與文化心來認取現前個體心之有其相互同然處。因此，我們決不能抹殺了現前的個體心，來另求此歷史心與文化心，來另求此人心之同然。人心同然，卽在現前個體心裏見。因於現前個體心之層累演進而始見有歷史心與文化心，亦因歷史心與文化心之深厚演進而始有此刻現前之個體心。因此，我不喜歡「先心覓性」，而總主張「卽心見性」。

若我們眞看重人類現前的個體心，則自見現前個體心中，情感的成分，其比重會勝過理智與意志。其實此是亘古亘今而皆然的。而所謂情感，則主要便是人心之好惡。但好惡不僅人類有之，卽禽獸亦有之。如此則我們若太重視了情感與好惡，豈不將下儕人道於禽獸與一切生物嗎？問題便在這上面引生。

關於性、情的說法，我大體贊成王荆公。荆公說：「喜怒哀樂未發於外而存於心，性也。喜怒哀樂發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，性情一也。若夫善惡，則猶中與不中也。」照此說法，捨情便無以覓性，性也只是人心之喜怒哀樂。換言之，也只是人心之好惡。我

們不該一面看重人性，而一面又看不起人情。

但若說人性實際只是情，只是好惡，豈不又是把人性下儕獸性嗎？因此程朱一派定要說「性卽理」，此卽見他們對人心情感有不放心處。但情是易見易說的，理便不然。一說到理，便易陷入理窟，非普通常人所易解。因此，中國思想史上的大問題，又從「性」字轉移到「理」字上。

三

一個思想問題，若說得太簡易、太切近，自然易於滋生流弊，有危險。但若說得太艱深、太支離，也同樣易於滋生流弊，有危險的。讓我姑舉「仁」字為例而說之。孟子曾說：「仁，人心也。」孔子說：「仁者愛人。」孟子也如此說。這豈不說得十分簡易明白？但朱子釋仁，卻說：「仁者，心之德，愛之理。」較孟子自然是說得遠為精細了。孟子只說仁是「人心」，朱子定要說「人心之德」始是仁。孟子只說仁是「愛」，朱子定要說「愛之理」始是仁。在朱子，自有他一番苦心，但問題便由此而引生。今說仁是心之德，試問此德是先在抑是後成的？這一問題卻大了，而且是太深入了，未必人人易解。據我看法，孔孟言德，大體指其是後成的，卽莊子也還如

此主張；但老子則說成德是先天具有的。此一分辨，我在另一文中曾細細分說過，此處不再詳說。似乎程朱一派言德字，頗多採老子義，即是主張德是先有的。因此他們要說「德性之知」與「聞見之知」之分別。聞見才是後起的。

這一層且姑止於此，再說到「仁者愛之理」那一句。「仁者愛人」，「愛」字人人易懂，但說「愛之理」，便引生出問題了。究竟是有了愛才始有愛之理的呢？抑是先有了理，而在理之中乃有此愛之一理的呢？我們該於愛之中求理呢？抑該於理之中覓愛呢？此一問題極關重要。朱子喜歡分說「理」與「氣」，謂理附於氣而見；則愛之理必然得附於愛之情而見，朱子必然也如此承認了。若人心沒有愛，試問此愛之理於何存在，又於何顯見呢？朱子對此問題，追根究柢，必然要說理先氣，如是則愛之理必將先於愛而有；故程朱一派喜說「理一分殊」。所謂理一分殊者，在程朱意見，並不是說從分殊之理上來會通建立出合一之理，而是說先有了此「理一」，此理一中有仁有義，有種種理，即是其「分殊」。但如此說來，則人心中之愛，豈不是不原於心，而原於理了嗎？此理則便是程朱一派所謂之「天理」。天理是先於心而存在的，所以要說「心之德」。而人欲則是後起的。此便是程朱一派要分辨「天地之性」與「氣質之性」之所由。因此，仁是先在的，愛是後起的。後起者合於此先在者，乃得謂之是「天理」。後起者背於此先在者，

則必謂之是「人欲」。人欲是「氣」一邊的事，也是「情」一邊的事，不是「性」一邊的事。但問題這樣一轉，便轉得複雜了。若謂理屬先起，則理乃先人心而有，不過人心在先天已獲得了此理，因此說它是「心之德」；如此說來，也可謂人性中本沒有愛，而只有「愛之理」。

明道不明明說過嗎？他說：「聖人之喜，以物之當喜。聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物。」所謂「繫於物」，其實卽是繫於理。所以伊川、晦翁要接着提倡「格物窮理」。如此說之，聖人不以心來喜怒，而是以理來喜怒。換言之，聖人不以心來好惡，而以理來好惡。卽是聖人不以心來愛，而以理來愛。換言之，卽是聖人之心與天理合一，而眾人之心則不然。眾人由心而愛，再於愛求合理，此事易。若先由心求理，再於理上來發出愛，此事難。而程朱似乎確然要指導人來走此難的路。所以伊川要說：「人性中那有孝弟來？」伊川只認人心中有仁，不認人性中有孝弟，因孝弟乃後起之事，而仁則是先在之理。再換言之，孝弟是心，而仁乃是心之德。又可說，孝弟是情，而仁則是性。所以晦翁定要說：「仁者，心之德，愛之理。」人心稟賦了此德，此愛之理，卽稟受了此性。其實際發露在家庭父母兄長身上，始成爲孝弟。故伊川謂孝弟非人性中所有。但同樣如上所舉，要人孝弟，其事易。要人先格物窮理而後來孝弟，其事難。陽明之學，要人從孝弟中來格物窮理，不主從格物窮理來孝弟。此似乎是主張

「心卽理」與主張「性卽理」間之大分辨。其實亦並不然。程朱只教人卽從此孝弟上來更窮其更深更高之理，卽教人從心上來識性；並不教人卽此而止，便謂聖人也只如此便了。

四

此一問題又轉了，又從「理」字轉回到「性」的問題上來。戴東原說：「宋儒言理，如有物焉，得於天而具於心。」又說：「理當要其後，非原其先。」我因深深明白了程朱說法的一番苦心，才回頭來，覺得東原糾彈程朱之亦自有其理據。東原說法，只是主張理不是先有一物存在，而是後起的。換言之，卽是性不是先有一物存在，而是後成的。其實這一番分辨，並非東原特創，王船山論性便已如此說。船山論性，主張從人性之日生日長處言，故說：「古之善言性者，取之有生之後，閱歷萬變之知能。」顏習齋亦說：「若謂氣惡則理亦惡，若謂理善則氣亦善。」又謂：「程朱惟見性善不眞，反以氣質爲有惡。」習齋之意，主從氣質中見理；卽猶船山之意，主從心上見性。我舊著中國近三百年學術史，便把船山、習齋這一套理論特地詳引。彼輩是要來糾程朱一派在此方面之偏見，而實誤解了程朱。理可以逐步發現，卻非逐步完成。性亦

然。舉世人類千萬年後天相遠之習，無改於其千萬年前先天相同之性。必欲把心氣來包幷性理，終有未是。東原思想則不過是王、顏之同調。我又仔細分疏船山、習齋思想，皆有與陽明相通之痕迹。其實此處仍有我上面所提出的「歷史心」與「文化心」之存在。而陸王以下，皆於此忽視了。

我提出歷史心與文化心，在我完成了近三百年學術史之後。我認為程朱論性，便從歷史心與文化心之積累大趨中見。程朱論理，亦從歷史心與文化心之積累開悟中得。歷史文化積累得更大更久，便是人而天。而歷史文化遠從邃古洪荒開始，則只是天而人。惟人類當前的個體心，仍與歷史心、文化心大體相通，故一切理性方面之認識，不該忽視現前之個體心。但陸王一面，則不免太重視了人類當前的個體心，而忽略了人類所積累而有之歷史心與文化心。

我舊著有朱子心學略一篇，此是五十歲以後所成，自謂對朱子乃及二程立說之所以必如此之精微與苦心處，曾闡發了一些。我那篇文章的結論說：若就人文演進的淺程言，必先由人類欲望及其行動引生出知識，並不是先有知識了始生欲望與行動。此方面實是陸王理論較勝。但及人文演進已深，已經歷了一段相當悠久的時期，人類種種經驗和發明，積累已多；人心本屬相同，為何不承接這一分悠久相傳的遺產，而偏要深閉固拒，獨自一人從頭做起？所以陸王在理論上固是

簡捷，但引用到工夫上來，卻反而似徑而實迂。這一邊，程朱在工夫上，卻似迂反徑。但在理論上，又必要裝點出一個「理先氣後」，則使人覺得是支離了。所以就人文源頭說知行本體，則陸王之言爲是；但就人類已走上文化社會後之日常實際說修習軌轍，則朱子之論爲允。此處則仍是「尊德性」與「道問學」各是偏了的一番老話。我想，若我們增用人文積累的歷史與文化的眼光與說法來闡釋程朱，庶乎可彌縫朱、陸兩派之分歧。而關於這一層，則王船山與焦理堂都曾說到過，但嫌說得並不透徹。而且專從氣質上說，未免要說成宇宙唯物，而使人太重視了功利。程朱必理、氣分說，正爲是要糾此病。

我的論語要略，有幾處只從好惡之心來釋「仁」字，固可謂是本原於陽明。因若抹殺了人心之好惡來言仁，那仁字就會變成僅是一個理。我們一見那理字，總會想像它是一個空洞的，又是靜止的、決定的、先在的，而且或許會是冷酷的、不近人情的。因此，若我們抹殺人心現實好惡而徑來說天理，說仁，其流變所極，會變成東原所言之「以意見殺人」。此在眼前有好例，便是共產黨。他們何嘗不言理，又何嘗肯認他們所言之理是一種不仁，是違逆人心呢？只是他們太重看了他們所謂的一種歷史演進之必然性，即是太看重了他們之所認的天理了。當知任何人類歷史演進，其大本大原，不能先抹殺了各個人心中之好惡。若把各個人心中之好惡一筆抹殺了，或是

太看輕了，如此來言理，必然會引生出大病。如此來言仁、義、道德，會變成全是些假仁、假義與假道德。也可說，我是身歷世變，而才始回頭欣賞到戴東原。但也更深瞭解到程朱。

由此又轉到「天理」與「人欲」的問題上。我對此問題，大體贊成胡五峯所謂：「天理、人欲，同體而異用，同行而異情。」此處喫緊在天理、人欲有異亦有同，有同亦有異，並不是截然對立的。既是天理、人欲「同體」，又是「同行」，則如何抹去了好惡來言性、言仁、言仁之理呢？五峯又說：「好惡，性也。小人好惡以己，君子好惡以道。察乎此，則天理、人欲可知。」朱子辨之云：「好惡固性之所有，然直謂之性則不可。」此處兩人因於下語輕重而引出了大分歧。陸王在此點上，比較似近五峯。象山說：「天理、人欲之分，論極有病。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其原蓋出老氏。」又說：「解書者都指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心？」陽明傳習錄不斷提起天理、人欲語，但又說「好惡盡了是非」，並亦屢提好惡語。正因好惡並不是人欲，而實爲天理之本原。只好惡不中節，好惡昧了良知，才始是人欲。陽明言「良知」，必言「知行合一」。知善知惡是良知，好善惡惡也卽是良知。必信得此層，才信得陽明「知行合一是本體」之說。但僅就人類眼前的個體心言，則實也叫人有不放心處。再換言之，若從原始人類言，此等心皆可謂之是天理。但若從人類文化已衍進之後之社會

言，則此等心有時實也不得不謂之是人欲。因此，陸王主「心卽理」，而程朱主「性卽理」，其間不得不放進人類歷史文化之衍進一層來作衡評。程朱一派，像是說好惡之心非天理，好惡之心之天則乃始是天理。此語亦何嘗錯？只此好惡之天則，是否早已存在，已先人文歷史而有了的呢？是否此項天則，縱經人文歷史之長久演進，而總是一成不變的呢？若我們認爲此天則，並非由先天的決定而存在，並非往後永遠一成而不變，而仍有待於人文歷史之逐步演進中來逐步發現與逐步接近；則此項逐步發現與逐步接近之基本條件，正在人心之好惡上。我們決不該輕輕抹殺了大羣人心同然之好惡，而僅憑一二人之高深智慧來懸空摸索此天則。

若我們太輕視了人心好惡，而過重視了此好惡之天則，則如信仰近代共產主義者，在他們亦自信爲把握到此項天則了，而遂把他們那一套天則來傲視一切人心之好惡。試問究竟階級鬬爭，是否卽是人心好惡之天則呢？可見全撇開人欲來專講天理，至少也同樣有危險。而且就人文歷史演進之實迹觀之，則人類顯然從與禽獸相近之好惡中而漸漸發現了人類本身的許多天理與天則，而又逐步向其接近。這雖然是一條迂遠或像是有危險的路，但究竟是人類文化歷史演進的一條擺在眼前的大路呀！從此一點講來，使我更覺得朱子的理氣論更爲有深致。天地大自然，既非唯氣的，也非唯理的。理必掛搭在氣上。它只能主宰氣，但不能自有作用。這實在是立論細密，要人

作不斷的、更深入的體認纔是。

五

在此，又有人提出「修己」與「治人」的分別來。但修己也得先從認識開始。我們究竟教人如何來認識仁，認識天理呢？若說仁是人心，仁是人心中之愛，這話人人懂得，人人可以反身而求；但說仁是「人心中之好惡」，這與說「人心中之愛」，又有何分別呢？說「愛」字，似乎陰藏一些，說「好惡」字，似乎顯露一些，其實中間並無大分別。而且論語也顯然說「仁者能好人，能惡人」，論語便已把「好惡」與「仁」合說了。「民之秉彝，好是懿德」，何嘗不可從好惡上直達天德呢？若謂好惡靠不住，愛也靠不住；有偏愛、有私愛、有溺愛、有無差等之愛，這些愛都靠不住。正因爲愛也靠不住，因此必說仁是愛之理，這說得圓密了。但究竟該從愛求理呢？還是該從理得愛呢？若說理是客觀的，愛是主觀的，天理應在客觀一邊，這話也不錯。但天下也從無絕對的純客觀。「觀」的本身出發點則早已是主觀的了。即如自然科學，也不能有絕對的純客觀。一切自然科學所發現之種種眞理，其實全本於人的立場而創建，而闡述。因此近代西

方思想家，也有不主用「客觀」字，而改用「主客互觀」字。若眞能主客互觀，這便是論語孔子之所謂「忠恕」了。我的論語要略，用好惡來解仁，其實卽是孟子以愛釋仁之舊義。孟子說：「墨氏兼愛，是無父也。」無父可謂是不仁之極，但仁終是從愛心而生出。也可說仁終是從好惡之心而生出。但如何由我心之好惡來識仁，來達於仁，這裏自然有許多曲折。我的論語要略，多引用焦理堂通釋，以「忠恕」一章緊接「仁」，其意卽在指點人從人人所有之人欲上，教人識得仁，識得仁之理。所用「公劉好貨、太王好色」章，也是引用的理堂語。象山也說：「吾與人言，多就血脈上感移他，故人之聽之也易。如孟子與齊君言，只就與民同處轉移他，其餘自正。」所以宋、明思想終於從程朱中逼出了陸王來，但陸王也終於替代不了程朱，而終於要回到程朱去。此中曲折，實難一言而盡。

若徑說仁是天理，或說仁是愛之理，這理又何從教人認識？明道說：「我學雖有所受，『天理』二字，卻是自家體貼出來。」明道是一位絕頂聰明人，他能體貼出天理，別人未必盡能像明道般來體貼。因此伊川、晦翁承續明道，教人如何下手去格物窮理。但照伊川、晦翁指點，格物窮理，似乎更不是件容易事。於是遂有陽明指點出良知，說「良知卽天理」。又說：「只是非便盡了良知，只好惡便盡了是非。」是非豈不是盡人有之嗎？好惡豈不是盡人能之嗎？良知之學之平

易親切處正在此。由於陽明之說，像是人人能體貼天理了。陽明只在說天理卽在人人之心中，因此人人能自己來體貼天理。而人人心中之好惡，則是其更主要的一項。好惡也不就是人欲。象山也說：「在人情、事勢、物理上做些工夫。」卽是主在人情、事勢、物理上來體貼天理。可見好惡之情，是不該排拒在理之外面的。但旣說人情、事勢、物理，又可見只就好惡之心也嫌不够了。

陽明的良知之學，在陽明身後，卽其及門弟子間，也已引起了許多的歧見與爭論。我向來讀明儒學案，因先接受梨洲意見，比較總尊向江右，尤其是羅念菴。但在民國二十六年，避難居南嶽，始獲讀念菴全集，拿來與龍谿集細心對讀，我才感到念菴存心在挽救陽明學後起之流弊，而到底非陽明學之眞骨髓、眞嫡血。龍谿說法，儘可生流弊，但陽明學之眞精神，似乎龍谿是經過耳提面命、日常親炙的，我們還該得細參。

陽明自己說：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡，只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不落實用功，負此知耳。」陽明此一番話，後人反對「現成良知」之流弊者，多喜引用。其實陽明並不是說他之「良知」乃自百死千難中得來，只說他之「良知之說」乃從百死千難中得來。所謂「良知之說」，卽是「良知卽天理」之說，卽是「只是非便盡了

良知，只好惡便盡了是非」之說。可見陽明立說儘簡易，得來工夫卻並不簡易。陽明乃從百死千難中得此說，陽明教人，也該如在百死千難中落實用功。但陽明到底不肯怕人不懂用功而把他自己這一番從百死千難中得來的簡易親切的說法捨棄了。但遵從陽明學說的，究也不該忽略他「百死千難」的這番話。既知得了他那百死千難的這番話，則朱子之說，也自不見其只成爲支離。

有人又舉出我論語要略中釋「克己復禮」一語，證明我用意與陽明有不同。關於此一條解釋，在我也曾苦費斟酌。舊著近三百年學術史東原一章，曾引陳東塾讀書記關涉此一條者，來糾駁東原。大致清儒多不贊成用「克去己私」來解「克己」。但我當時已想用克去己私義。較爲論語要略時意見不同。因我寫學術史時，於程朱所涉漸深，因此深不喜東原；但後來對程朱所涉更深，反更瞭解到東原立說之深處，此層已在前文交代過。但我當時採清儒說法，不用克去己私義來解論語本章「克己復禮」，也未必即與陽明違背。陽明傳習錄曾屢有克去己私語，但照陽明宗旨，克去己私，也還仍憑他自己那一點良知，是他自家的那一個準則，所謂：「爾意念着處，它是便知是，非便知非，更瞞它一些不得。爾只不要欺它，實實落落依着它做去，善便存，惡便去。」可見陽明意，還是依着自己良知來克去自己之私。則論語要略釋「克己」字，照「任己」、「由己」講，把「任己」作「修身」講，也不見眞與陽明本意違背。惟此亦可見卽在一字一語之解釋

上，已可意見分歧。在個人自身，亦難前後不生歧見。正足證明天理之難定，而更應增加我們討論此等問題時之虛心與謙意。所以陸王儘提倡易簡，但終於有不易簡處，也從此可見了。

六

即如我上舉，浙中王門與江右王門，同屬陽明弟子，便自有異見。而且浙中王門，如緒山、龍谿兩人，親炙於陽明者最久，天泉橋夜話，兩人同受陽明最後之末命，但兩人間也同樣有異見。至少是各人才性不同，聰明有限，學問途徑又是歧中有歧，因此究是誰獲得了最後眞理，這一最大、最究竟的問題，古今中外，將永遠得不到解決。正爲此故，陸王說法比較簡易親切，使人人得有一分作他自己批判、自己抉擇之把柄，可來參加此參究眞理、討論眞理與實踐眞理之人類大工作。明道說只有「天理」二字，是他自己體貼出來。其實天理都該由各人自己去體貼。所謂「存天理，去人欲」，也該是各人各自存他自己體貼的天理，來去各人自己所認爲的人欲。不該在他外面，由另一人來決定這是天理要他存，這是人欲要他去。宗教與教育，仍主要在各人自信、自悟。所謂存天理、去人欲，仍在各人之自發。若認眞要讓各人自信、自悟、自發，來自存

天理，自去人欲，則先必在理論上承認各人自有一個知善知惡之良知。所以陽明說「良知卽天理」這一句話，實比明道「天理二字由他自己體貼出來」一語，在理論上更廣大、更親切。因天理不僅我一人能體貼，人人各自能體貼。若要教人體貼天理，便不該否認人自有體貼天理之良知。今若否認別人智慧，認爲他不够分辨善惡與是非，但他至少能自有好惡。人類乃由其好惡而轉出是非與善惡之價值批判的。這纔所謂「夫婦之愚，可以與知」。一切科學定理，必須向自然界求證驗；一切人文定理，也得向社會大眾實際人生求證驗。於何證，於何驗？最後必得證驗之於人心之好惡。我們無法說人心所好非眞理，而人心所惡才始是眞理呀！但人心好惡既如此重要，何又被人輕視？正因好惡人人有，人人能。而人心好惡之所以得爲一切人文眞理之最後評判標準者，也正因此一評判，乃屬人人有分，人人得參加。故依照陽明學說，人人盡得憑其自己良知卽自己好惡來尋求天理、認識天理與肯定天理而實踐之，此之謂「思想人權」。我們不應否認別人之「思想權」，卽不應否認別人之「認識權」。而一般人對人文眞理之思想與認識，則必先從好惡起。

但這一說法，顯然可以有流弊、有危險。此處又當提出「修己」與「治人」之辨。章太炎檢論卽曾以此來評覈戴東原，我舊著中國近三百年學術史亦曾詳引之。但究極而論，修己、治人亦該會通合一才到家。中庸所謂「卽以其人之道還治其人之身」。「執柯以伐柯，其則不遠」。「

人之爲道而遠人，不足以爲道」。否則治人者以彼所認爲的修己之道來強人，卽以彼所認爲天理者要人存，彼所認爲人欲者要人去，生民之禍可以由此起，可以由此終古而不得息。因此所謂良知、所謂好惡、所謂思想人權，乃當把修己、治人一以貫之。存天理是存自己認爲的天理，去人欲是去自己認爲的人欲。而天理、人欲則全發源在各人之心之所好惡上。我總說人文社會中之一切眞理，必該本原於人心之好惡；此一點，我始終在信守着。

惟如此講，必然有人覺得其有危險、有流弊。我之愈後愈懂尊程朱者在此，我之深不喜於東原之肆意排擊程朱者亦在此。我之寫此文，只直率吐露出我今天知解之所到達，只想依據前賢，而尙仍有許多異同離合。正在此等處，可以益增大家各自之虛心與謙意，來激發人參究眞理之各自的信心。如是才始於學術討論上可有眞長進。今再綜合的說，程朱正爲透悟了歷史心與文化心之深義，而始提出他們「性卽理」之主張，此說雖若迂遠而平實。陸王雖簡易切近，而提出他們「心卽理」的主張，但究不免於歷史心與文化心有忽略。但縱說歷史心與文化心，亦終不該抹殺了人類現前的「個體心」。這是我對此問題之最後見解。

（此稿草於民國四十四年，載是年六月民主評論六卷十二期。）



大學格物新釋

漢儒所輯小戴禮記中大學一篇，其原文究出何人之手，此事已難確論。然以不到兩千字之短文，三綱領、八條目，規模之開拓，工夫之層累，大小兼舉，先後明備，實不失爲古代儒家理論中一篇重要文字。無怪程朱以來一千年，羣然尊奉以爲寶典。獨惜其八條目中最後一條，即爲學者下手工夫之最先一步，所謂「致知在格物」者，其「格物」一義，在大學本篇之內，若未有詳細說明，遂引起此千年間學者之種種爭辨。本篇重提舊公案，雖若僅爲古書字句作訓詁詮解，然實爲兩千年儒家思想解決一重要疑題，讀者幸勿以爲陳古董之拱玩而忽之。

明代人曾謂大學「格物」兩字釋義，共有七十二家之多；此不過極言此一語義解之紛繁。若論其最關重要者，在當時，則仍只朱子與陽明兩派而已。朱子大學章句爲格物補傳，謂：「大學原文傳之第五章蓋釋格物、致知之義，而今亡矣，閒嘗竊取程子之意以補之。」其文曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

此卽所謂朱子大學格物補傳。補傳陳義雖高，乃引起後人種種之爭議。竊謂其間有兩大別：一則大學原文是否有缺而有待於爲之補傳。一則朱子補傳是否有當於大學之本意。而後一事尤爲重要。果使朱子補傳於大學本意無失，則前一事宜無重大爭論之價值。疑補傳者，謂其陳義，乃若使人不可幾及。卽如近代西方，科學昌明，專攻之業細若牛毛，亦尚不能卽凡天下之物而格。雖新理新知，日有發明，亦尚不能莫不窮至乎其極，更何論乎一旦之豁然而貫通！大學本文，格物乃人人必先經歷之第一步功夫，其下乃有致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下各目；則此人人所當經歷之第一步，自應簡易平常，爲盡人所能。若朱子云云，將使人窮老盡氣，終不得門以入。蓋朱子格物理想，僅可懸爲全人類求知之共業，其事非倉促數百年乃至數千年之期之所能完成。若使每一人以此爲誠、正、修、齊、治、平之初步工夫，似實未當。

竊謂朱子當時雖懸舉此一番窮格物理之大理論，惟朱子大學章句明明註曰：「物，猶事也。」如事父母是一事，事父母當孝，乃屬「已知之理」，豈不當隨時隨地因而益窮之？使我誠能盡吾之孝，此卽所謂「至乎其極」矣。至於齊家、治國、平天下，皆屬事之範圍，皆當因其已知之理隨時隨地而格，以求各至乎其極。「一旦豁然貫通」者，乃此三綱領、八條目莫不在吾心而一以貫之。朱子乃爲每一人每一事言，終生當下此工夫，非謂第一步是此工夫，此下乃有誠、正、修、齊、治、平種種工夫也。至於自然物理，自亦包舉在內。朱子之氣魄與精力，亦已同時窮格，惟自有先後、緩急、輕重、大小之別。而朱子以後之學者，更無如朱子之氣魄與精力，朱學乃漸漸流變而爲書本文字之義解與訓詁。大匠誨人必以規矩，不爲拙工改廢繩墨，羿亦不爲拙射變其彀率，不得以補傳陳義之高病朱子。

王陽明繼起，確然有志聖賢之學，亦依補傳卽凡天下之物而格，嘗格庭前竹子而病，遂疑聖人非可學。此後屢經轉變，乃疑朱子格物說未可信。始主張古本大學。其論大學工夫次第，以誠意致良知爲主。如惡惡臭，如好好色，知行合一，卽知卽行。今日知到這裏，今日行到這裏。體、用兼貫，內、外雙修。誠意致知，當下便是。意謂如此簡易明白，用爲人人一種必先經歷的初步工夫，較之朱子格物說，宜爲切近。今且勿論朱、王兩家是非，且首先辨一事。朱子因聞某

一道人言，竹子夜長速，日長慢，因於某佛院窮夜格此事；此所謂「莫不因其已知之理而益窮之」也。陽明格庭前竹子，不知究欲格何事？未能細讀補傳，漫然不知如何格法，則宜其七日而病矣。抑陽明對大學「格物」二字，亦並不能明白作解釋。朱子補傳，心知、物理兩面分說，陽明則打成一片說之，謂：

格者，格此也。致者，致此也。

又曰：

格物者，格其心之物，格其意之物，格其知之物。正心者，正其物之心。誠意者，誠其物之意。致知者，致其物之知。豈有內外彼此之分？

此只可謂陽明自發議論，與大學原義無涉。今且問大學本書是否已提到心、物問題？其所舉八條目，所重宜在辨別人事之先後、本末，則格物爲最後一項，實卽是最先一步，亦必仍屬人事範圍。朱子謂「卽凡天下之物而格」，語氣自牽涉及自然界萬物。大學原文亦似無忽然轉變論點，軼出人事界，謂欲善盡種種人事，必先窮究自然物理。此應另成一番理論，決非大學原文宗旨所

在。朱子補傳是否有當於大學原文之本意，似當從此處着眼。而陽明謂心物、內外無分，格者格此，致者致此，則致知、格物豈不早成一件事，又何必分爲兩條目？就思想進展歷程言，必先認心在內，物在外，然後進一步乃始有心、物無分內外之說法。今大學本文，既不作心、物問題之討論，則陽明之論心物、內外異同，豈不更較朱子爲紆廻？惟其論誠意工夫，確然簡易明白。故王門後學，大率尊承其師所提誠意致良知宗旨，而於大學格物義訓，則不得不再創新解。

繼陽明而起，對大學格物別創新解而爲當時所推崇者，有泰州王心齋。其言曰：

> 格物即「物有本末」之「物」，身與天下、國、家一物也。格知身之為本而家國天下之為末，行有不得者皆反求諸己，反己是格物的工夫。故欲齊、治、平在於安身。

此在當時謂之「淮南格物說」。明末劉蕺山極稱之，謂：「後儒格物之說，當以淮南爲正。第少一註腳，格、知、誠意之爲本，而正、修、治、平之爲末，則備矣。」今按：心齋格物說，擺脫朱子、陽明心知、物理之辨，而專就人事上說之，宜若與大學本意爲近；然於大學「格物」二字之義訓，則仍未透切。朱子謂格物乃「窮至事物之理」，既言人事，自亦不當忽略物理。即孝子之夏凊冬溫，豈不仍兼自然物理在內？故知朱子之說，宜與大學本文原義無大違碍。今心齋乃謂

格物是格物之本末，則至少仍在朱子註「物，事也」一訓詁之範圍以內。惟大學本文早言「欲明明德於天下者，必先治其國，治國必先齊家，齊家必先修身，修身必先正心，正心必先誠意，誠意必先致知」，屢言「必先」云云，是已將物之本末、先後明白確定，更不待讀者之再格。故知心齋訓格物為「物有本末」之「物」，其說似亦未可信守。

竊謂大學一篇，既輯入小戴禮，格物「物」字，雖在大學本文中未有詳說，宜可於小戴禮其他篇中尋求旁證。今試舉樂記篇言之。樂記有曰：

> 人心之動，物使之然也。

又曰：

> 人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。

樂記此兩條，明明提出了「心」與「物」，及「物」與「知」之問題。「物至知知」四字，尤與

大學「物格知至」四字可以互相發明。人心之知，卽是知此外來之物。陽明謂「見父自然知孝，父卽是一物」，下語粗疏，古人決不如是想。應云「事父當知孝，事父是一事」，不可云「父卽是一物」。孝是一理，卽一知，而此知則當窮理後而知。孟子亦曰：「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思卽得之，不思則不得也。」是在戴記以前，孟子已提出了物與心、物與知之問題。人類之接於外物，或以心，或以耳目之官。耳目之官不能思，則亦僅是一物。故以耳目之官接物，則只是物交物，不難被其引之而去。心之官能思，朱子註此章有云：

凡事物之來，心得其職，則得其理而物不能蔽。失其職，則不得其理而物來蔽之。

竊謂大學、樂記與孟子此章，其實皆一義。道家則主扞格外物之來，故於修、齊、治、平皆非所重，而惟求一任其自然。儒家則不拒外物之來，只重在我心之能思而得其理，此卽朱子大學補傳之所謂格物窮理也。惟朱子於「事理」外又補上「物理」，此乃是思想之遞後而益進。朱子格物補傳或可謂已更進於大學本文之原義，然此不足以病補傳。

大學既輯入小戴記，爲言禮之書，而禮家言「物」字，又有其特有之義；於是後儒解大學格

物，亦有據其特有義解之者。明、淸之際，如瞿汝稷、萬充宗皆是，見黃宗羲南雷集答萬充宗論格物書。「物」乃射者所立之位。儀禮鄉射禮記「物長如笴」，注：「物謂射時所立處也。」又小戴記投壺注「間相去如射物」，疏：「物謂射者所立之處。長三尺，濶一尺二寸。古人鄉射、大射儀，射有三耦，耦凡二人。上耦則止於上耦之物，中耦則止於中耦之物，下耦則止於下耦之物。」古人常以射事喻德行。格物者，卽止於其所應立之處；格卽止也，物卽其應止之所。竊謂此解大學「格物」，實卽大學「止至善」之義。今試再作闡申。

大學三綱領曰：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」何謂至善？大學又明言之，曰：「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。」此仁、敬、孝、慈、信，皆人之明德，卽君臣、父子、人羣間之至善也。在我能明其明德，則在外自然有親民之效。故大學三綱領，實只一事，卽「止於至善」是也。故大學首重「止」，曰：

詩云：「邦畿千里，惟民所止。」詩云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！」

若訓格爲止，物爲所止處，此卽論語所謂「君子思不出其位」。格於物，卽不出其位也。詩曰：

「天生蒸民，有物有則。」易曰：「君子以言有物而行有則。」此皆「物」與「則」並言同義，猶言法則、準則。以今語說之，猶云榜樣或標準。在外言之爲標準，在己言之則爲其地位或立場。天生蒸民，莫不與以一個恰好至當之標準，亦卽莫不與以一個恰好至當之地位。果能立定於其地位而完成其恰好至當之標準，卽可證其地位亦實是一恰好至當之地位。故人性之明德，人事之至善，卽大學格物「物」字義。

古者射以觀德，射以擇士，故每以射事喻德行。中庸云：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」中庸亦輯入小戴記。此云「正鵠」，乃所射之目的。射貴乎中的，中的卽射事之至善也。若以人事言之，爲人子者卽應止於人子之地位，孝則譬之如射。若人子雖欲孝，而不得愛於父，則如射不中的，失諸正鵠；在外未見親民之效，卽在我未可謂已明其明德，而其事亦未可謂已止於至善。子欲孝而父不愛，爲子者仍只有孝，別無他道。故曰：「行有不得，則反求諸己。」若曰父既不慈，子亦可以不孝，則父慈子孝正如「抱布貿絲」，成爲一種商貨貿易。故射不中的，只有站在原地位好好再射，終不能埋怨自己地位站差了。故萬氏所釋大學格物義，實卽大學止至善工夫。

陽明曰：「見父自然知孝。」此固是人之明德。然如曙光乍現，非大明中天。孝亦儘有層次

節目，亦儘有曲折艱難。如大舜遇瞽瞍，正猶射者不能一發即中；於是只有「不怨天，不尤人，下學而上達」。若非站定立場，止而不遷，則如何肯不怨、不尤？又如何肯下學？如射者埋怨自己站的地位差了，射偏右則改站左，射偏左則改站右，如何能明得射法？

故大學原文又言之，曰：「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」能慮、能得，斯知致矣。凡人行事，必先立定腳根，站穩立場，然後能細想辦法。論語曰：「篤信好學，守死善道。」非篤信即不能好學，非守死即不能善道。又曰：「不知命，無以爲君子。」止至善即知命之學也。

「見父自然知孝」，此人天性所稟賦，即所謂「明德」也。然人子行孝，未必即得父母之懽心，此人事之遭遇也。世皆以人事遭遇爲命，而不知稟賦之爲命。不知「遭遇之命」可改，而「稟賦之命」則不可改。人莫不有孝心，而終歸於不孝者，在彼以爲是遭遇之不良；以大學之道論之，則是知之未致，意之不誠也。孟子曰：「待文王而後起者，凡民也。豪傑之士，雖無文王猶興。」凡民能「應」不能「感」，爲「從」不爲「主」。必待臣之敬而後爲仁君，必待君之仁而後爲敬臣。必待有慈父而後爲孝子，亦必待有孝子而後爲慈父。然則誰先爲此主動而感世者？亂世人心，亦未嘗無其秉彝，亦未嘗喪其明德，亦未嘗不知人之當敬、當仁、當孝、當慈。所謂亂

世，則只是一相待相持之局而已。君有待於臣之敬而後應以仁，臣有待於君之仁而後應以敬。父有待於子之孝而後施以慈，子有待於父之慈而後報以孝。相待卽不相親。親民之效不睹，則明德之明無期。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」何者當先？曰：先在我。何者爲本？曰：本在我。「修身」是也。君修其身而仁，則臣自敬。臣修其身而敬，則君自仁。子修其身而孝，則父自慈。父修其身而慈，則子自孝。莫爲之先，則亦莫爲之後。莫爲之感，則亦莫爲之應。相待而不相下，必相待而始爲之者，只是其意之不誠。故曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」既誠意修身，其間雖儘有層次節目，儘有曲折艱難，自然長知識、增經驗，不達目的不止。故曰：「君子遵道而行，半途而廢，吾弗能也。」又曰：「君子無所不用其極。」易曰：「天行健，君子以自強不息。」此之謂「至誠」。若爲君者誠心仁而臣不敬，爲子者誠心孝而父不慈，則如之何？曰：致知。人既立意要做，自當想辦法。知有不致，行有不得，則終無以見其意之誠。必待其有定、靜、安、慮、得，而後始實證其意之誠焉。中庸：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」大學重人事，故曰「知致而後意誠」也。

何以又曰「正心」？豈有欲明明德於天下、欲治其國、欲齊其家、欲修其身，而其心尚邪而不正之理？周禮宰夫「歲終合羣吏正歲會」，注：「正，猶定也。」大學正心，卽「知止而后有

定」之「定」。「身有所忿懥，則不得其正。有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有所憂患，則不得其正。」忿懥、恐懼、好樂、憂患，皆足以搖惑人心使之轉退。故曰：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」故欲修其身者，必先定心不搖惑、不退轉。欲定心不搖惑、不退轉，則在先誠其意。

今就大學本義，反觀上述諸家之說，心齋以「反己」爲格物功夫，其實亦是止至善工夫也。惟既言「反求諸己」，又曰「安身」，則屬歧義。有殺身以求仁，寧聞安身以求仁乎？心齋正當王學多受詆毀，故曰先求安身，此非大學之意。陽明言「誠意」，然依大學之序，必先致知乃能誠意。陽明則言「致良知」。然孟子言：「所不學而知者，其良知也。」良知特知中之一端，豈有修、齊、治、平之理，千緒萬端，皆可不學而知乎？孔子曰：「上智下愚不移。」下愚亦或有良知，然不可謂其於修、齊、治、平一切皆知。苟求知於修、齊、治、平之理，其事則必待於學。朱子言窮格物理，始是致知工夫，亦卽學也。陽明僅言誠意，僅言致良知，不言致知，則何事而復有孔子之「學不厭」而「教不倦」？抑且孟子言所不學而知者是「良知」，則良知人所固有，亦不待於「致」。抑且孟子言「盡心而知性，盡性而知天」，盡心亦必有工夫。朱子言「格物窮理」，是卽盡心工夫也。不格物，不窮理，斯此心卽不盡。豈可徒恃良知而不務盡心？說者

謂陽明以孟子說大學，不知陽明之說孟子，亦未爲當。孟子何嘗以「良知」二字說盡一切？亦何嘗以「心卽理」三字說盡一切乎？陽明「致良知」之教，雖力主切近易簡，而其門人後學，如聶雙江之「歸寂」，劉蕺山之「愼獨」，終是有山林枯槁氣象。而王心齋之「安身」，則更屬褊狹。伯夷、叔齊，孔子許以爲古之仁人，而餓死首陽之山，豈餓死亦卽心齋之所謂「安身」乎！

就於上論，乃知萬充宗之釋「格物」，實當於大學言「止至善」之一綱領。而大學言格物，則爲致知工夫，固不得謂止至善卽是致知工夫也。抑且遍考小戴禮及其他言禮之書，以及儒、墨、道先秦百家之典籍，「物」字義訓非一。以物爲「射者所立之位」一義，獨爲冷僻少見。大學作者，何以獨引用此一義，前不見所承，後不見所續，更無一明白交代，而突然引用此一冷僻字；豈有如此以爲修辭之法者？故知其決不然也。

較萬充宗稍前，顧亭林日知錄有「論致知」一條，其言曰：

> 致知者，知止也。「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信」，是之謂「止」。知止然后謂之知至。君臣、父子、國人之交，以至於禮儀三百、威儀三千，是之謂「物」。

詩曰：「天生烝民，有物有則。」孟子曰：「舜明於庶物，察於人倫。」昔者武王之訪，箕子之陳，曾子、子游之問，孔子之答，皆是「物」也。故曰：「萬物皆備於我矣。」惟君子為能體天下之物。故易曰：「君子以言有物而行有恒。」記曰：「仁人不過乎物，孝子不過乎物。」

此亦明以大學「止至善」釋「格物」，大意與萬充宗相似。然引用古書「物」字義訓，則較萬氏更為明通。物者，法則義，標準義。然知了此種種法則、標準，仍須別有所知以到達之。孟子曰：「萬物皆備於我。」乃言此種種法則、標準，如大學所言仁、敬、孝、慈、信諸德目，實皆稟賦於天而本於性；然亦須盡心工夫，乃始能知性、知天。然則朱子補傳所舉物字義訓，較之顧氏，實更為明通普遍。其言格物窮理，即是致知盡心工夫。故曰「吾心之全體大用無不明」，此即猶孟子之言盡心。能盡心乃始知萬物之皆備於我。非先知萬物之皆備於我，然後乃能致知也。可知朱子釋大學格物，實更勝乎顧氏。

然顧氏論學極尊朱子，何以於此格物一訓必獨標新解，在顧氏亦有說，曰：

以格物為多識於鳥獸草木之名則末矣。知者無不知也，當務之為急。

是顧氏亦疑朱子補傳所謂卽天下之物而格，將如陽明之格庭前竹子，故特標異解，以防其弊。然朱子補傳已明言之，曰：「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之。」又曰：「物，猶事也。」則孔孟之所傳，固爲修、齊、治、平之理乎？抑鳥獸草木之名乎？大學亦明言之，曰：「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈。」此皆已知之理，而猶待於後人之益窮之，何嘗是欲窮乎鳥獸草木之名乎？抑且大學本文又言之，曰：「『緡蠻黃鳥，止于丘隅。』子曰：『于止，知其所止，可以人而不如鳥乎？』」是大學亦未嘗不格及於鳥獸之理。豈可於格物「物」字，必抹去鳥獸草木自然之理於不談不論之列乎？故朱子言格物窮理，既包有人文事爲之理，亦兼有自然萬物之理。至其本末、先後，當務之急，稍治孔孟書者皆知之。惟至於近世，西方自然科學日益發展，於是讀朱子補傳，乃易聯想及於自然物理，而朱子若已先發其意於五、六百年之前。此亦見朱子論學，其精神氣魄之卓越。至於人文事理與自然物理之本末、先後，孰爲當務之急，此固有待於今日之進而益窮之。然朱子補傳，則實未有先物理後人事之稍微痕迹之嫌疑，此固細讀朱子補傳本文而可知也。或疑若如所釋，則朱子補傳何必曰「卽凡天下之物」，而不曰「卽凡天下之事」，以免人之誤會乎？不知大學本文固曰「格物」，朱子補傳不能易之曰「格事」。其曰「窮至事物之理」，是既以「事」釋「物」，而於「物」字本義依然顧到，則不

可謂朱子立言之有不明矣。

或疑大學明言：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」又曰：「此謂知本，此謂知之至也。」則大學格物致知，明是格此「物有本末」之「物」，致此「知所先後」之「知」，何有缺文待補？然「知止」與「知之至」不同。「知止」可謂卽「知本」，乃是起步處，「知之至」始是歇腳處。故大學原文於「知止」下尙有定、靜、安、慮、得各步驟。抑且慮而得，亦非卽已得了知之至處。論語有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與。」此可謂知本矣。然爲仁之事，豈除孝弟外卽無理可窮？孝弟之事，亦豈除家庭父兄外便無理可窮乎？大學引孔子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？」朱子註：「觀於此言，可以知本末之先後矣。」然無訟爲本，如何使民無訟，其事豈無理可窮？卽聽訟之末，亦豈便無理可窮？故朱子於大學原文「此謂知本，此謂知之至也」兩語間特加註曰：「『知之至也』句之上別有闕文，此特其結語耳。」此其發明「知本」與「知至」之不同，可謂深切而著明矣。然則縱謂大學無闕文，亦必有闕義。朱子格物補傳，至少補出了大學之闕義。讀大學，不得不讀朱子補傳，其義抑甚顯。

或又疑：程子明言：「大學爲初學入德之門。」豈朱子格物窮理之說，亦初學入德之門乎？然程氏又明言之，曰：「於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存。」則程氏意，亦指其三綱

領、八條目乃爲學次第，有其本末先後，僅指「知止」言，不指「知之至」言。朱子補傳，仍於程氏意無背也。惟象山似於爲學之本末、先後與朱子持異見。故曰：

學有本末，顏子聞夫子三轉語，其綱既明，然後請問其目。夫子對以：「非禮勿視、勿聽、勿言、勿動。」顏子於此，洞然無疑，故曰：「回雖不敏，請事此語矣。」本末之序蓋如此。今世論學者，本末、先後，一時顚倒錯亂。曾不知詳細處未可遽責於人。如非禮勿視、聽、言、動，顏子已知道，夫子乃語之以此。今先以此責人，正是躐等。視、聽、言、動勿非禮，不可於這上面看顏子。須重「請事此語」，直是承當得過。

象山意，大處承當是本，細處致詳是末。大綱是本，小節是末。其曰「今世論學者，本末先後一時顚倒錯亂」，正指朱子。若以格物補傳言，其心豁然貫通，始是綱、是本。卽物而窮其理，乃是目、是末。而朱子顚倒其序，故象山譏朱子以支離也。朱子又以讀書爲格物中一事，象山則曰：「堯舜以前曾讀何書來？若我不識一字，亦將堂堂地做一人。」蓋象山認我心悟道始是綱、是本。讀書求知，只是目、是末。先在大處承當，乃后在小處下手。再言之，仁是綱、是本，孝弟是目、是末。故象山又謂「讀論語卽疑有子之言支離」也。

若以中庸言之，象山意，自以「尊德性」爲綱、爲本，「道問學」爲目、爲末。故曰：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」然朱子於玉山講義篇則曰：

> 聖賢教人，始終本末，循循有序。精粗巨細，無有或遺。故才尊德性，便有個道問學一段事。雖當各自加功，然亦不是判然兩事。故君子之學，既能尊德性以全其大，便須道問學以盡其小。要當有以交相滋益，互相發明，則自然該貫通達，而於道體之全無欠闕矣。

大學三綱領之外復有八條目，於誠、正、修、齊、治、平各條目之中仍當道問學，仍當格物窮理以致知。三綱領、八條目不是判然兩事。則朱子格物補傳，縱不是補了大學之闕文，而實補了大學之闕義，豈不於此而見乎？

陽明承象山而起，其言致良知，乃曰：「見父自然知孝，見兄自然知弟。」亦不見道問學工夫。誠如陽明之言，則孔子之「七十而從心所欲不踰矩」，豈不仍是此「見父自然知孝，見兄自然知弟」之「良知」而已乎？縱謂陸王論學得其大綱之本，然朱子格物窮理，亦爲之補出了細節之末。固不得謂有綱即不須有目，有本即不須有末也。後世凡疑朱子補傳，其實亦率仍陸王義疑

之，非有太多歧說也。

（此稿草於民國三十年，載是年九月思想與時代第二期。）



再論大學格物義

曉峯吾兄大覽：卽日得李絜非君轉下習謙君評拙稿大學格物新釋，至感雅意。弟平素不樂輕率對別人批評自己文字作公開之答辨。緣有時立論大意，早已在原文中說盡，若讀者看了答辨文字，還看原文，依然是這些意思，依然是這些話，則何必多此一番筆墨？惟念思想與時代中尙無「學術商兌」之一門，今因習謙君此文，闢此一欄，亦殊値得。惟習謙君文中並無一語有與弟商榷之意，若弟徑直撰文向習謙君作答，似乎唐突。若習謙君作一文評弟，弟再作一文評習謙君，更覺不妥。因此弟只將要說的話約略說在此函中。

「訓詁明而後義理明」，此乃清代乾嘉學者之一種標語，實從顧亭林「經學卽理學也」一語脫胎而來。惟乾嘉學者眞能以訓詁發明義理者亦殊無多。若晦菴、陽明訓「格物」，自然各有其特到處，惟反求之大學原義則未必如此。弟前文用意，仍不過依循「訓詁明而後義理明」之說，

以求探得大學之本義；而當時爲文僅求自盡己見，有許多話要說而未說，今試乘便補述一二。

顧亭林日知錄卷六有「致知」條云：

致知者，知止也。（原注：董文清槐以「知止」二節合「聽訟」章為「格物」傳。）知止者何？為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信，是之謂止。知止然後謂之知至。君臣父子國人之交，以至於禮儀三百、威儀三千，是之謂物。詩曰：「天生蒸民，有物有則」，孟子曰：「舜明於庶物，察於人倫。」昔者武王之訪，箕子之陳，曾子、子游之問，孔子之答，皆是物也。故曰：「萬物皆備於我矣。」惟君子為能體天下之物，故易曰：「君子以言有物，而行有恒。」記曰：「仁人不過乎物，孝子不過乎物。」

以格物為多識於鳥獸草木之名則末矣。知者無不知也，當務之為急。聽訟者，與國人交之一事也。

此條所論「致知」即「知止」，大體上與弟前文立意甚爲脗合；其釋「格物」，謂是「君臣父子國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千」，此與弟前文釋「物」爲「射者所立之位」，似乎不同，

其實仍是一致。弟文本言物猶言法則、準則，在外爲標準，在己爲地位，此指其通誼言。射者所立之位，則指其專誼言。兩誼通假，弟文詳說之，而亭林之文則簡言之，故僅就其通誼立說也。孟子「萬物皆備於我」，只有將「物」字如此解始得眞誼。孟子又云：「仁義禮智非由外鑠我，我固有之。」此卽「萬物皆備於我」也。「舜明於庶物，察於人倫。」亦只有將物字如此解，始得眞誼。「庶物」卽是萬物，而此萬物、庶物實非鳥獸草木動植飛潛之物。至「言有物而行有恒」、「仁人不過乎物，孝子不過乎物」諸語，亦只有如此解始可通。故知「天生蒸民，有物有則」，「物」「則」乃並行字，決非「有一物必有一則」之謂。趙岐注孟子謂：

> 天生衆民，有物則有所法則，人法天也。

焦循正義云：

> 詩傳：「物，事；則，法。」箋：「天之生衆民，其性有物象，謂五行仁義禮智信也。其情有所法，謂喜怒哀樂好惡也。然而民所執持有常道，莫不好有美德之人。」趙氏義與毛同。趙氏既以「法」釋「則」，又以「有物有則」為「人法天」，是以「有物」指天，「

有則」指人之法天，蓋亦如箋「物象」之說。性爲天所命，性之有仁義禮智信，卽象天之木金火土水，故以性屬天，以六情從五性，是以人之情法天之性，卽前「性善勝情，情則從之」之義也。

據此知兩漢經師如毛公、鄭君、趙君，皆不以常解訓「物」；「有物有則」之「物」，依然是「萬物皆備於我」之「物」；各家義訓雖有出入，通觀大體依然昭著。至朱子注孟子，始稍變古訓，謂：「如有耳目則有聰明之德，有父子則有慈孝之心。」然朱子語亦仍有檢制，耳目、父子僅就人身人倫言之，亦尙不泛指天下萬物如常解也。

今再論朱子格物補傳，「卽凡天下之物而格」之「物」字。其實朱子原義，恐並不是要如陽明之直格庭前竹子，亦並不如今日科學家言之窮格物理。此層弟原文頗嫌未加分說，茲再拈出論之。依朱子大學章句經文「致知在格物」，注云：

格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。

此則朱子明白訓「物」爲「事」。後文格物補傳所謂「卽物而窮其理」，「卽凡天下之物而格」，

此諸「物」字，均已訓釋在前，故不再說。陽明之直格庭前竹子，明是誤會朱子之原意。此層所係甚大，陸桴亭思辨錄曾有論及，文云：

予少讀朱注：「格，至也；物，猶事也。窮至事物之理。」竊疑「格」訓「至」，「物」訓「事」，則「格物」當為「至事」；乃於「至」字上又轉出「窮」字，「事」字上轉出「理」字，似屬支離。及後讀「隨事精察」之言，不勝恍然。乃知「格」即「精察」也，「物」即「隨事」也。知「隨事精察」之為「格物」，則「窮至事物」之言不嫌其為支離矣。（思辨錄輯要卷三）

桴亭此條，扣緊朱注「物猶事也」一語，發揮朱子原意極爲有功。故桴亭又謂：

格事理易，格物理難。先儒有做格物工夫，卻先於一草一木上用力者，只起念便與身心隔涉，安能入聖賢堂奧？此陽明庭前竹樹之說，予所以謂其認錯。

又曰：

陽明……格庭前竹樹……此禪家參竹篦子之法，非文公格物之說也。陽明自錯，乃以尤朱子，何也？（均見思辨錄卷三）

然桴亭此說，只可謂他已得了朱子格物補傳之眞意，卻未必卽是朱子格物補傳已得了大學格物之眞意。「格物」可訓「至事」，不能卽作「窮至事物之理」解，此乾嘉學者所謂增字詁經，而桴亭先已疑之。若曰「格」是「精察」，「物」是「隨事」，則「隨事精察」乃是「物格」而非「格物」。故知桴亭雖說明了朱子，卻不能幫朱子說明大學也。

至習謙君謂「大學格物乃格通天人之際，因離物卽無所謂天，故言格物」，此論亦自有見。惟弟意「離物無所謂天」云云，其義詳闡於郭象之莊子注。大抵莊、老道家確有此意，易繫辭與中庸書較晚出，頗采道家言以自廣，故亦時有類此之見解。論語、孟子中卽不然。雖孔孟亦自有天人合一之理論，而並不重在萬物上探求。大學亦係晚出書，然似亦不涉及此項理論。漢儒頗采陰陽家言，陰陽家亦匯合儒、道而成，故漢儒亦喜言天人之際，並喜言陰陽萬物。卽如上舉鄭君箋詩，趙君注孟，訓物爲「五行物象」，便有此意。宋儒如濂溪太極圖說，亦是此派。二程不談太極圖，緣不喜從五行萬物來拼湊講一宇宙故也。大程最明顯，伊川稍與其兄不同，故曰：「涵

養須用敬，進學則在致知。」敬義夾持，內外交盡。至朱子，極推濂溪太極圖說，以與張子西銘並擬，而從伊川「進學在致知」之語進一步渡到「格物」。當時象山卽不喜此路，故象山獨於明道無閒言，於伊川卽有不喜，於濂溪太極圖遂啟朱、陸之爭端。此乃討論儒家思想一大關節。先秦之語、孟、易、庸，兩宋之周、程、朱、陸，均當在此處有一分析，然後關於「心性」「理氣」「天人」大原之爭辨，均可從此認入。弟久擬特撰一文稍發此趣，今暫無暇。而要之從朱子學說之全部組織論之，實爲兼融不少道家與陰陽家之成分，故卽其格物補傳，語下亦分明帶此傾向；雖經桴亭爲之剖辨，然亦不能專怪陽明之誤會。惟朱子學派到底受二程之影響爲最深。若如習謙君所云云，卽無論非大學之意，並亦非朱子之意也。

大體言之，大學「格物」只有三種義訓：

一、作「萬物」之「物」解。此最爲通常義訓，而學者間承用此說者實甚少，卽朱子亦並不明白採用此義也。

二、「物」訓爲「事」。此解承用者最多，朱子亦用此訓，不過其格物補傳實有自「事物」混入「物物」之嫌，已如上論。

三、則爲弟文所持。此說持者極少，然自晚明以來注意古書之訓詁，此解亦漸爲學者所承

用。

茲試再舉一說以資申說。

阮元揅經室集有大學格物說，大旨謂：

……物者，事也；格者，至也。事者，家國天下之事，卽止於五倫之至善，明德、新民，皆事也。「格」有「至」義，卽有「止」意，履而至止於其地，聖賢實踐之道也。……小爾雅廣詁曰：「格，止也。」知止，卽知物所當格也。「至善」之「至」，「知止」之「止」，皆與「格」義一也。譬如射然，升階登堂，履物而後射也。儀禮鄉射禮曰：「物長如笴。」鄭注云：「物謂射時所立處也。謂之物者，物猶事也。」禮記仲尼燕居鄭注：「事之謂立，置於位也。」釋名釋言語曰：「事，傳也；傳，立也。」蓋物字本從勿，勿者，說文：「州里所建旗，趣民事，故稱勿。」周禮：「鄉大夫五物詢衆庶」，「物」卽與「事」同義；而堂上射者所立之位亦名物者，古人卽通會此意以命名也。大戴禮虞戴德曰：「規鵠豎物，履物以射，其心端，色容正。」大射儀曰：「左足履物」，皆此義也。故曰：格物者，至止於事物之謂也。凡家國天下五倫之事，無不當以身親至其處而履之，

以止於至善也。「格物」與「止至善」、「知止」「止於仁、敬」等事，皆是一義，非有二解也。必變其文曰「格物」者，以「格」字兼包「至」「止」，以「物」字兼包諸事。聖賢之道，無非實踐。……「格物」二字不待在「格物」句始見，篇首先云：「物有本末」，然則離本末言「物」字，不可也。篇中「本末」凡五見，……皆不能與「物」字相離為說。然則物者，卽身家國天下之事，卽五倫之事，卽誠正之事，卽德財之事，事卽物也。「事有終始」，卽「物有本末」。……「先後」者，兼「本末」「終始」言也。……「壹是皆以修身為本」，卽「物有本末」之「本」；「物有本末」之「物」，卽「格物」之「物」；不可離，不可歧也。（原注：「大學集注『格』亦訓『至』，『物』亦訓『事』，惟云『窮至事物之理』，『至』外增『窮』字，『事』外增『理』字，加一轉折，變為『窮理』二字，遂與實踐迥別。又案：黃宗羲文定載萬充宗論格物，充宗用大射儀『物』字之義，黃君擧先儒瞿汝稷元立亦主此說，但元今說與彼不同。」）

今按：阮氏此文，蓋又兼採第二、第三兩說而偏重第二說者。然阮氏若只謂格物乃至於事、止於事，依然語氣不完，依然與朱子同病。故朱子必以「至事」變成「窮至事物之理」，語氣始足；阮氏亦必以「至事」變成「至於事之至善」或「止於事之至善」，而後語氣始足；則依然是增字

詁經也。今弟則謂：「格物物字，本不訓事，而當爲事之至善處。格物者卽至於事之至善而止之義。」如是豈不更爲直捷乎？然讀者必疑「物」字何得訓「事之至善」，則非從物爲「射者所立之位」曲折說來；此弟原文暢論甚析，不煩再舉。若讀者更疑物字義訓何得如此曲折說之，則亦不妨簡捷說出，此卽弟此函中所舉顧亭林日知錄所集各條，如「萬物皆備於我」、「明於庶物」之類。「萬物皆備於我」，決非「山河大地皆是我法身」也，亦非得謂「萬事皆備於我」也，只可謂「萬善（或萬德）皆備於我」始明白。「明於庶物」卽「明於諸善（或眾德）」也。仁人孝子「不過乎物」，卽「至於至善」、「止於至善」也。阮元乃清代訓詁名家，此處依然未達一間。萬充宗訓物字是矣，然於大學格物大義，萬氏依然未能洗發。故弟前文雖採摭先儒陳言，而題名「新釋」，實因弟亦確有一番未經前人道破之處耳。顧氏日知錄、阮氏揅經室集，乃治古經學者必讀之書，弟前文並非漏卻，因不欲做乾嘉考據家言，必盡羅前人成說，一一駁辨，始申己意。今因讀習謙君文乃始補說，然精要語早在前文說盡，則此如蛇足矣。故弟不樂爲此等申說之文字也。

又如弟謂大學「三綱領實只一事」，此本諸陽明大學問。習謙君篤信朱子，則朱子亦云：「格物致知只是一事，非今日格物，明日致知。」其實天下事類此者太多。往往一件事情，一個意思，非分成兩項、三項說之不明。但既分兩項、三項說了，又恐人不瞭，於是再說此兩項、三項

實只一事或一意。此乃人類語言文字之短處，亦卽人類語言文字之長處。會得時，說一說二均可；會不得時，說一說二皆非。死於句下，則無悟入矣。

又如弟謂古人常以射事喩德行，此亦弟自拾前人陳說耳。習謙君又疑之，因謂大學格物可否爲乘風游水之類。此等疑所不必疑，辨所不必辨。在習謙君自爲莊言，在人讀之將誤爲是戲論。故弟此函只就原文可補述者補述之，不一一針對習謙君發語也。（下略）

（原載民國三十一年十一月思想與時代第十六期）



大學格物新義

一

今天我的題目是：「大學格物新義」。大學本是小戴禮記中之一篇，小戴禮記乃是漢人將戰國時講「禮」文章彙集而成。至宋代，大學成爲二程門下之教本。二程常用漢代大學、宋代張載西銘開示來學。有人說：入二程門下三年，纔得讀大學。其後朱子定四書，奉大學爲「學者入德之門」。但朱子又認爲大學中有錯簡、有脫文，乃有所謂「格物補傳」。自云乃係根據二程意見而補。明代王陽明根據朱子格物補傳意格庭前竹子，七日，不通。後貶至龍場驛，乃發明「知」即孟子所謂之「良知」，「致知」即「致良知」。但對「格物」二字，終嫌未有確解。陽明說：「如見父自然知孝，父即是一物。見兄自然知弟，兄亦是一物。」此講法究嫌牽強。明儒對「格

物」二字，據云有七十二個講法。梨洲學案最推淮南格物說，然用來講大學本文，仍嫌不够恰當。

今天所講並不在討論朱子、陽明之哲學思想，而是討究大學「格物」之原義。孟子曰：「人之所不慮而知者，其良知也。」可見孟子講「知」字與講「良知」字有別，斷不可將孟子書中「知」字，盡釋爲「良知」。大學此處明明是講「知」，而非講「良知」，二者範圍不同。陽明講法，決非大學「致知」之本義。「致知」之義旣屬誤解，則「格物」正義宜難捉摸。

朱子云：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」「事」與「物」各有理，雖有別，亦可通。但言事物之理，過嫌通括。事物之理終有大別。「格」字義訓，亦不當作「窮」字解。可見朱子講法亦未得正。

今日講題亦可改爲：「大學格物本義之試探」。梨洲弟子萬斯同認爲大學原是小戴禮記中之一篇，古代人講禮對此「物」字，本有一特別講法。「物」爲「射者所立之位」。古代，射爲大禮。射而不中，不能怪所立地位有誤，而是射的技術有問題，此亦是「知」的問題。若誠意欲求射中，則必先求知，必先立定在自己應立之地位上。如：「爲人父，止於慈。爲人子，止於孝。」必須站在自己地位上不改變，是卽大學所謂：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而

後能慮，慮而後能得。」禮記上又說：「孝子不過乎物。」即是此義。

抗戰時我在成都，曾爲思想與時代雜誌撰文，引申萬氏意作爲大學格物新釋一篇，大意如上舉。但後來我對此文仍自不滿意。最近我又寫了推止篇一文，講述先秦各家思想，或主「止」，或主「推」，連帶講到大學格物方面。我今天只是抽出此一節來講。

二

首先我們當問：大學思想在先秦學派中，究應屬於何家何派？謂大學應屬儒家，此固毋庸置疑。但儒家中尚有孟、荀二派，在我則認爲大學應歸入荀子系統之內。明乎此，陽明以孟子系統講大學，自必失之。清儒戴東原十歲時就傅讀書，授大學章句，問其師曰：「此何以知其爲孔子之言而曾子述之？又何以知其爲曾子之意而門人記之？」師應曰：「此先儒朱子所注云爾。」即問：「朱子何時人？」曰：「南宋。」又問：「孔子、曾子何時人？」曰：「東周。」「周去宋幾何時矣？」曰：「幾二千年矣。」「然則二千年後之朱子，何以知二千年前之然？」戴氏此疑實爲中肯。

朱子認爲大學乃曾子所作，中庸乃子思所作，其實皆難成立。若論二篇之年代，實應皆出荀子之後。我們此刻應從學派與年代着眼來講。大學之「格物」義，似乎比專從大學爲講禮之書一角度着眼，更爲易有把捉。

何以知大學出荀子後？何以知大學爲荀子系統？此層今天不擬詳講。但論語講「心」，孟子講「性」，大學中避去「性」字不講，雖講及「心」字，而重要只在講「意」字與「知」字；此即是大學爲荀子主「性惡」一派。

三

今先講「知」字。一是知之「對象」，卽去知什麼？二爲知之「方法」，卽如何去知？論語中講知，其對象全部是人文的，很少講到自然。知之對象是「人」，是「道」，道卽人所當行。墨子思想似與孔子不同，但墨子所討論之大題目，如：「兼愛」、「非攻」、「尚賢」、「尚同」、「非禮」、「非樂」、「節用」、「節葬」等，亦專講人文社會以內事；此則與孔子同。墨子之言「天志」，亦如孔子之言「知命」。「天」與「命」實不屬自然界，與科學意義無

關，無寧謂其較近於宗教意義。「天志」、「明鬼」，為墨子理論之根據，用以非儒。其實孔、墨所討論之對象皆屬「人」而非「物」，亦可謂是重在「人文」界，不重在「自然」界。孟子完全是一人文主義者，他亦專以人文為對象來講知。

此刻有一問題，大值探討，即中國思想界，把知識對象轉移到外面自然路上去，其事應起於何時？我認為此一轉移，主要應從莊子開始。

現在再講到中國古代人對求知方法之討論。我認為可分為兩大派，即是「推」與「止」。論語中雖未明白講出一「推」字，但其講求知方法，乃是重「推」。孟子仍是如此，而且明白提出此「推」字來。其實初期墨家亦講推。既有人主推以求知，於是同時乃有人不主張推而主「止」。大學中主要即講此「止」字，如「止於至善」。此意顯從荀子來。荀子解蔽篇中有「故學也者，固學止之也。」此乃孟子、荀子講法不同。我舊著惠施公孫龍一書，曾講惠施主「推」，公孫龍主「止」，但未能推開統括來講。直至最近，寫成此推止篇，乃始把先秦各家各時期思想關於求知方法，專以此「推止」兩字來闡述。

墨子書中有經上、經下、經說上、經說下、大取、小取六篇，接近於名家言，後人稱之為墨辯。墨子大取篇有云：「是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本。則不

可不審也，不可常用也。」此卽不主推而主止之說。如墨子以「大取」、「小取」名篇，此「取」字孟子亦用過。如云：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。」此「兼」字大可注意，因其乃墨子所講所謂「兼愛」；不可「兼」，始有「取」，而取則又有「大取」、「小取」之別。

「兼愛」有二義，一「全體愛」，一「平等愛」。墨子云：「愛人之父若其父。」此卽平等愛，亦卽全體愛。孟子云：「墨氏兼愛，是無父也。」因對父母之孝是分別愛，故孝父母卽非兼愛。又如殺盜，既主兼愛，怎可殺人？故有「天志」與否，可不在討論之列。卽觀其實際行爲，卽觀其所「取」，亦可知其不可得而「兼」矣。墨辯六篇大意卽在答覆這些質問。我們觀其答辯，亦可探知當時批評者之言。墨辯甚具技巧，如言愛己父亦不害兼愛，因己父乃卽人類中之一。至於殺盜，則盜乃異於人，人而另爲一類，故殺盜非殺人。此等皆大小異同之辨，名家所謂「大同異」、「小同異」，「大一」、「小一」，「大圜」、「小圜」，皆由此等辯論展衍而出。

四

惠施主張「天地一體，泛愛萬物。」初時本舉物作譬喻，後乃把此譬喻變成爲辯論之主體。故在惠施、莊子時，不言「天」而言「天地」，求知對象漸漸轉入自然界。從此一思想史上之曲折演變言，可知老子乃晚出書。若將老子、中庸置在前，孟子、莊子置在後，義實不通。思想轉變自有次序，不可顛倒。自思想家舉出之「名」，其內容多屬於「物」時，自知其求知對象亦必移至於物矣。

惠施似重在辨「名」，而不重於講「知」。莊子最喜講「知」，故論「大知」、「小知」。其與惠施之不同處卽在此。莊子秋水篇：「莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：『儵魚出游從容，是魚樂也。』惠子曰：『子非魚，安知魚之樂？』莊子曰：『子非我，安知我不知魚之樂？』惠子曰：『我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。』」可見惠施之學說雖主「萬物一體」，而在一體之內，可以各不相知。

公孫龍採用莊子思想，而批評惠施。一物之「名」，有其「實」，亦有言者之「意」，始重要提出此「意」字的意義來。老子、荀子亦言及宇宙萬物。荀子解蔽篇多講「知」與「物」之關係。墨子經下篇有云：「知而不以五路，說在久。」知之對象爲物，故知之工具乃始爲五官。此與孟子言知頗不看重耳目之知者大異。如以火爲譬，目視之則明，手觸之則熱。待後不以手觸，

亦知其熱。此即時間久則「知而不以五路」。

墨經中頗多討論「知」之問題，與荀子同，而言知之對象則重在「物」。此一思路要至戰國末期，知識論始與自然界相碰頭。所惜是未能走上近代科學之路，但墨經中已有甚多如近代光學、力學之理論。

由此來看大學「致知在格物」，此「格」字，猶如荀子「天官之當簿」之「當」，猶如墨經「知有親與接」之「親」「接」，此殆為戰國末年人之一普通話。呂氏春秋中亦可考見甚多戰國末年人意見，其別類篇有云：「人事可類推，而自然界之物理多不可類推，非親驗之不可。例如：「劍白者硬，黃者韌，則黃白相配豈非既硬兼韌了。」但有人反對之，謂「白非硬，黃非韌，白黃相配則既不硬又不韌。」此兩說何者為是，必須試後方知。故不格物即無法致知，「知」乃自實地直接對「物」接觸而來。

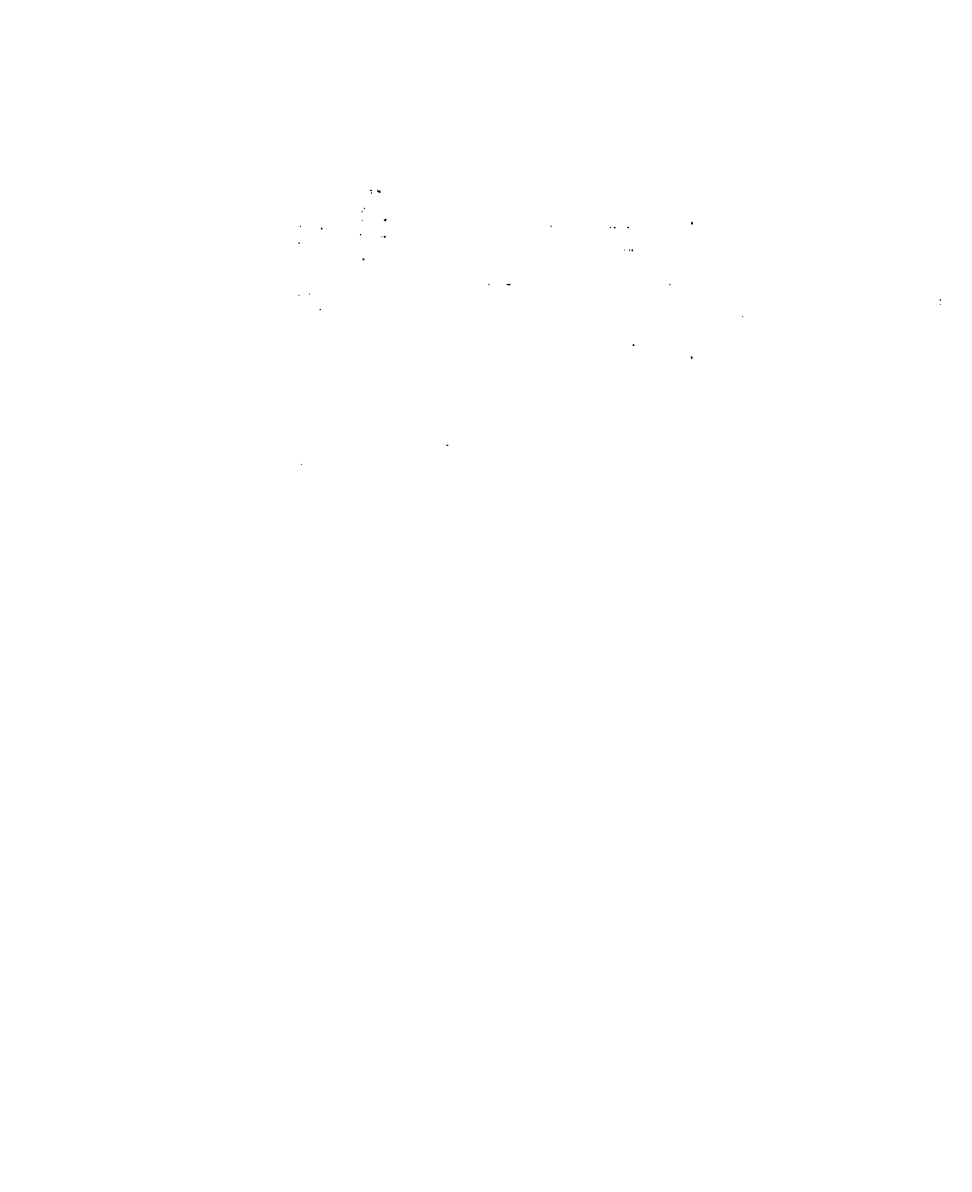
荀子又云：「以人度人，以情度情，以類度類。」此在人文世界中者自可類推。但到戰國末年已將知識與自然界之路打通。但惜此一思想經秦、漢一統之後，墨家、名家皆失敗，思想重在政教實用上，知識對象不再與自然物連在一起，此下「格物致知」一語遂失眞解。

五

故知大學朱子格物補傳，大體上實得大學之本義。到晚淸以下，中國知識界與西方接觸，引用大學「格物」二字，似覺更爲合適。實際上戰國末年中國人確已有此一觀念，惜乎未能繼續深入耳。

我上面講大學「格物」二字，把先秦思想直用孔、墨下至老、荀一路演變作成一系統條貫，循此求之，始能把握到大學「格物」二字之眞義。可見淸儒所謂「訓詁明而後義理明」，其語太淺，不够深入。而近人又捨棄考據，專辨義理，則最高亦只如朱子、陽明；而討論到大學「格物」二字之本義，仍將無可爲說，亦無可爲證，亦卽不足以服人而定於一是矣。此乃討論學問一新方法，希諸位細參勿忽。

（此篇爲民國五十二年十一月新亞研究所學術演講，載五十四年一月新亞生活雙週刊七卷十四期。）



儒禮雜議之一——非鬭

古者法令未具，民風武勇，睚眥之忿，至於相殺，仇報隨之，私鬭蓋多。請證之於尚書。

書微子言紂無道：

凡有辜罪，乃罔恆獲。小民方興，相為敵讎。

是謂上失其刑，而後民相讎也。然夷考其實，有不盡然。請證之於周禮。

周禮地官司徒調人：

掌司萬民之難而諧和之。凡過而殺傷人者以民成之，鳥獸亦如之。凡和難，父之讎辟諸海外，兄弟之讎辟諸千里之外，從父兄弟之讎不同國。君之讎視父，師長之讎視兄弟，主友之讎視從父兄弟。弗辟則與之瑞節而以執之。凡殺人有反殺者，使邦國交讎之。凡殺人而

義者，不同國，令勿讎，讎之則死。凡有鬬怒者成之，不可成者則書之，先動者誅之。

其致謹於和難解讎之情可知矣。然謂和難則使辟，弗辟乃執之，則烏所謂「辜罪恆獲」者？且殺傷鳥獸而成難，鬬怒不可成而輒動，則敵讎之興，亦不必由於辜罪之罔獲也。秋官朝士：

凡報仇讎者，書於士，殺之無罪。

則報讎相殺，又明爲法令之所許也。可知小民之相爲敵讎，不盡由於暴上之失其刑，雖治君有不免，自爲古社會恆見之常情矣。請再證之以曲禮、檀弓。

曲禮曰：

父之讎，勿與共戴天。兄弟之讎，不反兵。交遊之讎，不同國。

則在上者雖有和難解讎之法，在下者亦自有尋難報讎之禮也。又曰：

父母在，不許友以死。

則許友以死，自爲古禮，其事至漢猶有之，所謂「借交報讎」是也。

檀弓曰：

死而不弔者三，畏、厭、溺。

白虎通：

畏者，兵死也。

鄭云：

人或時以非罪攻己，不能有以說之，死之者。

盧云：

畏者，兵刃所殺也。

今按：此三解，蓋均有所受，而言之未析。畏者，謂私鬪也。故或曰「鬪很忘命曰畏」，非徒鬩

不畏死之謂也。雖以孔子之聖，而畏於匡。蓋橫逆之來，侵暴之及，在古社會爲常事，有君子所不料者，故可畏也。然孔子固未嘗指斥私鬬，則以鬬之爲古禮也。請證之於論語。

子曰：

見義不為，無勇也。

周禮疏云：

義，宜也。父母、兄弟、師長三者嘗辱焉，子弟及弟子則得殺之，是得其宜。古者質，故三者被辱，卽得殺之也。

此孔子不斥私鬬之證也。

孔子曰：

君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬬；及其老也，血氣既衰，戒之在得。

以鬭與好色、貪得並言，列爲三戒，知古社會之好鬭矣。而孔子亦未言鬭之非也。其謂戒者，殆亦加愼焉已耳。不義而富且貴，踰牆而摟處子，所戒也，非戒夫婦與富貴也。其戒鬭，亦如是矣。此又孔子不斥私鬭之證也。

又曰：

> 一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑歟？

此亦戒鬭之意。爲懼及其親，未嘗言鬭之非禮與不法也。

> 或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」

漢書地理志稱：

> 太原、上黨人矜夸功名，報仇過直，號為難治。父兄被誅，子弟怨憤，至告訐刺史二千石，或報殺其親屬。

則知報怨猶報仇也。報仇即相鬭殺也。孔子亦言「報」，特不過直耳。

子畏於匡，顏淵後，子曰：「吾以汝為死矣。」曰：「子在，回何敢死！」

初陽虎嘗暴匡人，匡人見孔子，以謂陽虎而報之。爲孔子徒者，宜亦報匡人。此卽所謂「見義勇爲」也。故孔子疑顏淵之死。曰「何敢死」者，顏子事孔子如父，父母在，禮不以身死鬭也。此以見古人之報，不必親戚朋友殺身之讎，雖小侵辱亦有之。曾子曰：

犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。

校，報也。或曰：「吾友」指顏子也。曾點使曾參，過期不至，人皆見曾點，曰：「無乃畏耶？」點曰：「我存，夫何敢畏？」若二子者，其殆知孔子之戒，致謹於孔子之所謂「惑」者也。

中庸：

子路問強，子曰：「寬柔以教，不報無道，南方之強也。君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也。而強者居之。」

而強者，卽指若子路之強者類也。君子者，孔子自道也。孔子弟子，子路最稱好勇，史記：

子路陵暴孔子，孔子設禮誘之。

倘所謂「寬柔以教」者。然其事信否不可知。而余於中庸則有疑。此殆後之儒者，雜取南方莊老之言以爲之，故曰「寬柔不報」。至於孔子與其徒，在當時固皆言報。請別證之於墨子。

子夏之徒，問於子墨子曰：「君子有鬬乎？」子墨子曰：「君子無鬬。」子夏之徒曰：「狗豨猶有鬬，惡有士而無鬬矣？」子墨子曰：「傷矣哉！言則稱於湯文，行則譬於狗豨，傷矣哉！」

蓋墨子以「兼愛」教，故主非攻、無鬬。子夏之徒，儒者尙禮，故有鬬。曷以見尙禮有鬬？請再證之於檀弓。

子夏問於孔子曰：「居父母之仇，如之何？」夫子曰：「寢苫枕塊，不仕，弗與共天下也。遇諸市朝，不反兵而鬬。」曰：「請問居昆弟之仇如之何？」曰：「仕弗與共國。啣君命而使，雖遇之，不鬬。」曰：「請問居從父昆弟之仇如之何？」曰：「不爲魁，主人能，則執兵而陪其後。」

此殆子夏之徒所記。此子夏之徒尙禮故有鬭之證一也。此衍孔子「以直報怨」之緒論者也。請又證之以孟子。

孟子謂：

北宮黝似子夏，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。

此又子夏之徒主有鬭之一證也。且不僅於子夏之徒也，曾子謂子襄曰：

吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。

「往」謂往鬭也。此孔子之徒主有鬭之又一證也。此衍孔子「見義不爲則無勇」之緒論者也。請繼證之於儒行。

曰：

儒有居處齊難，其坐起恭敬，言必先信，行必中正，道塗不爭險易之利，冬夏不爭陰陽之

和，愛其死以有待也，養其身以有為也。其備豫有如此者。

此衍孔子「戒之在鬬」、「一朝之忿，忘其身及其親爲惑」之緒論者也。又曰：

爵位相先，患難相死，稱其任舉。

則任俠之類，卽許友以其身也。此又孔子之徒主有鬬之一證也。陳澧東塾讀書記謂：

儒行：「其過失可微辨而不可面數也。」此語實未安。

又：

「鷙蟲攫搏，不程勇者。引重鼎，不程其力。」鄭注云：「搏猛引重，不量勇力堪之與否。」澧謂注說未安。

今按：陳氏之疑，皆緣未曉古人眞相。卽如孟子：「北宮黝之養勇，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝，惡聲至，必反之。」此卽「不可面數」也。「孟施舍之養勇，曰視不

勝猶勝也，量敵而後進，慮而後會，是畏三軍者也。豈能爲必勝哉？能無懼而已。」此卽「不程其力」也。古之儒者原自有此，不得以後儒疑之也。

鄉飲酒義亦有之，曰：

君子尊讓則不爭，絜敬則不慢，不慢不爭，則遠於鬭辨，……免於人禍矣。

孟子亦言之曰：

横逆之來，君子必自反，……於禽獸又何校？……故君子無一朝之患。

此皆愼戒鬭爭之說也。然孔子畏於匡，子思困於宋（見孔叢子），孟子有戒心於薛。趙岐云：「時有惡人欲害孟子。」此皆儒者大師，猶不能免。鬭爭之風之盛行於古代，爲何如耶？然儒者終言「養勇」，言「不辱」，言「復讎」，而未嘗明斥鬭爭；則以鬭爲古禮，儒者循禮，故不知非也。

明斥鬭爭者始於墨。墨者非禮，故亦非鬭。孟子曰：「墨氏兼愛，是無父也。」試以上述之義言之，今有刺刃於墨之父者，墨者非鬭，其何以應？此非兼愛則無父耶？然而墨徒之非鬭亦有

說。請再證之於莊子。

曰：

> 接萬物以別宥為始。語心之容，命之曰心之行。以聏合驩，以調海內。見侮不辱，救民之鬭。禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不捨。（天下篇）

是尹文、宋鈃之爲也。尹文、宋鈃則墨徒也。蓋至其時，上苦於戰，下苦於鬭，民之死非命者眾矣。此墨、宋之徒所以大聲疾呼而謀救之也。民之困於鬭者有證乎？曰有，請證之於呂覽。

> 楚之邊邑曰卑梁，（梁伯子云：「卑梁是吳邊邑，史記十二諸侯年表及楚世家、子胥傳皆同。楚邊邑乃鍾離也。此與吳世家所載皆誤。」）其處女與吳之邊邑處女桑於境上，戲而傷卑梁之處女。卑梁人操其傷子以讓吳人，吳人應之不恭。怒，殺而去之。吳人往報之，盡屠其家。吳、楚由是大格。（察微篇）

是以兩女子之相戲，而尋至於兩國用兵也。鬭之作始也微，而將畢之鉅有如此。然猶謂是異國也。請再證之於荀、韓。

荀子曰：

以少頃之怒，喪終身之軀，室家立殘，親戚不免於刑戮，然且為之。（榮辱篇）

是當時之鬪也。韓子曰：

棄灰於街必掩人，掩人人必怒，怒則鬪，鬪必三族相殘。（內儲說上）

此亦當時之鬪也。則墨者之所以非鬪可知矣。故有鬪之與無鬪，亦當時儒、墨一公案也。請仍證之於韓子。曰：

漆雕之議，不色撓，不目逃，（此子夏之勇也。）行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，（此曾子之勇也。）世主以為廉而禮之。（顯學篇）

韓非言儒分為八，漆雕居首，漆雕可為儒之代表矣。此儒之主有鬪也。

宋榮子（卽宋鈃）之議，設不鬭爭，取不隨仇，不羞囹圄，（古人不徒對平民有報，對官吏法令亦有之。）見侮不辱，世主以謂寬而禮之。（顯學篇）

荀子常以墨翟、宋鈃並言，宋氏之說可以代表墨家。此墨之無鬭也。儒、墨各持一說，而當世無定是也。又曰：

儒以文亂法，俠以武犯禁。

「俠」卽儒之一派。「文」謂議禮，「武」是尙勇。而人主兼禮之，此所以亂也。

今兄弟被侵，必攻者廉也。知友被辱，隨仇者貞也。（言此者儒之文，行此者俠之武。）廉貞之行成，而君上之法犯矣。人主尊貞廉之行，而忘犯禁之罪，故民程於勇而吏不能勝。（五蠹篇）

然則初以法之所不及而有鬭，旣乃法漸密而鬭益熾，乃以鬭而侵法也。原鬭之所以益熾，在下有儒家之禮，而以鬭爲勇；在上有人主之尊，而以鬭爲榮；此鬭之所以終不可已也。儒者主鬭，具如上說，而人主之尊鬭亦有證。證在於呂覽：

尹文見齊王曰：「今有士於廟朝中，深見侮而不鬬，王將以為臣乎？」王曰：「否，大夫見侮而不鬬，則是辱也。辱則寡人不以為臣矣。」（正名篇）

是當時固以不鬬爲辱也。然宋子以見侮爲不辱，而荀子又譏之，曰：

鬬之與不鬬，亡於辱之與不辱，乃在於惡之與不惡。（正論篇）

而荀子卒亦無以解人之惡鬬。其言鬬之非，亦不過計其智愚、利害、安危、榮辱之間，是五十步之笑百步也。荀子亦儒者之徒，則其笑宋氏宜也。

商君之治秦，曰：

王者之政，使民怯於私鬬，而勇於寇戰。

故上首級而刑棄灰。李斯言之如此。以韓非言觀之，刑棄灰，殆以防鬬也。秦人積世行之，韓非極論之，又見賞於秦皇，故秦兵強，併六國。至秦亂，蒯通說范陽令曰：

秦法重，足下為范陽令，殺人父，孤人子，斷人足，黥人首，而慈父孝子，莫敢剚刃公之腹中者，畏秦法耳。今天下亂，秦法不施，慈父孝子，且剚刃公之腹中以成名。

由此觀之，私鬭報殺之風，殆衰於秦法也。

劉邦入秦，約法三章，曰：

殺人者死，傷人及盜抵罪。

異乎周官「解讎和難」之說矣。劉季非能曉此，殆本秦法，摘取其三耳。然自是乃以私鬭報殺爲非法。雖游俠之風又盛於漢初，而終不敵朝廷之法令，時扞文網，稍稍而絕。後世風教既異，法令日備，不曉古人情事，斤斤於禮、法之高下優劣，不知此不可以無證議也。且如墨之兼愛，儒之講禮，均不足以息鬭；而息社會好鬭之風者，則商、韓之法令也。今且以社會之有鬭爲禮之美乎？抑且以無鬭爲法之陋乎？不深考所以，而妄附於耳聞口傳之末，將以判古人之是非，寧有當哉？余又怪墨家非攻，人知之；顧其主無鬭，亦當時移風易俗一大事，而知者絕鮮。特高拱深坐，以盛談孔之「約禮」，孟之「養氣」，渺不知古人之眞相。是眞羅者視藪澤，鷦鵬翔寥廓

也。故集次其事，備議古之士之借觀焉。

〔附〕書後

余既著非鬭，備引先秦古籍，因略指漢以來可以參證者。覩記所及，未能詳也。

淮南詮言訓：

今有美酒嘉肴以相饗，卑體婉辭以接之，欲以合懽。爭盈爵之間，反生鬭。鬭而相傷，三族結怨，反其所憎。此酒之敗也。

此可與鄉飲酒義「君子尊讓遠鬭」之說相發。知古者鬭風之熾，率起於細微而成大禍。

史記欒布為人略賣，為奴於燕，為其主家報仇。此可以補「借交報讎」之未盡。其他如項梁、項伯殺人避仇，張良、季布、季心兄弟為任俠，及游俠傳所載朱家、郭解之儔，避讎報讎之事，多不勝舉，知私鬭之猶盛於漢初也。

惠棟周禮古義：

調人云：「凡有鬬怒者成之。」鄭司農云：「成之，謂和之也。和之，猶今二千石以令解仇怨，後復相報，移徙之。此其類也。」王褒集僮約注云：「漢官不禁報怨。」（引見御覽。）故二千石以令解之。令者，漢令有和難之條。鄭云：「後復相報，移徙之」者，案：後漢桓譚疏曰：「今人相殺傷，雖已伏法，而私結怨讎，子孫相報，後忿深前，至於滅戶殄業，而俗稱豪健；故雖怯弱，猶勉而行之。此為聽人自理，而無復法禁者也。今宜申明舊令，若已伏官誅，而私相傷殺者，雖一身逃亡，皆徙家族於邊。其相傷者，加常二等。不得雇山贖罪。如此則仇怨自解。」譚所云「舊令」，卽先鄭所云「移徙」之法也。

據此，知私鬬之風，至東漢猶未全絕，並可以見當時法令之一斑。後漢郅惲傳：

惲友人董子張者，父先為鄉人所害。及子張病，將終，惲往候之。子張垂歿，視惲歔欷，不能言。惲曰：「吾知子不悲天命，而痛讎不復也。子在，吾憂而不手。子亡，吾手而不憂也。」子張但目擊而已。惲卽起，將客遮仇人，取其頭，以示子張。子張見而氣絕。惲因詣縣，以狀自首，曰：「為友報讎，吏之私也。奉法不阿，君之義也。虧君以生，非臣節也。」趨出就獄。令跣而追惲不及，遂至獄，令拔刀自向以要惲曰：「子不從我出，敢

以死明心。」惲得此乃出。

又朱暉傳稱：

暉好節概，為臨淮太守，其諸報怨以義犯，率皆為求其理，多得生濟。

今按：「以義犯」者，即論語「見義不爲，無勇」之義，指報怨言也。此見當時雖有禁鬬之法，而儒者尙有義鬬之意。風俗通載：

太原周黨伯況少為卿佐發黨過於人中辱之。黨學春秋長安，聞報讎之義，輟講下，辭歸報讎。到與卿佐相聞，期鬬日。卿佐多從正往。使卿佐先拔刀，然後相擊。佐欲直，令正擊之，黨被創困乏。佐服其義勇，復輿養之。數日蘇興，乃知非其家，即逕歸。（後漢書亦載此事，較略。）

據此，益見報讎私鬬爲儒者之義。尅期而鬬，勝者爲直，乃與西人決鬬相似。「多從正往」者，意古人決鬬，亦有公證，而卿佐乃多以正往，令之擊黨，是卿佐之詐也。或「正」是卿佐僚屬，例得助鬬。未能遽定。

後漢郭太傳：

陳留左原爲郡學生，犯法見斥。後更懷忿，結客欲報諸生。其日林宗在學，原媿而去。

又：

扶風宋果憙與人報讎，爲郡縣所疾。林宗訓之義方，懼以禍敗，果感悔。

觀於此，知其時報讎之事尚盛，而鬭狠之風已稍衰也。

至唐時，張審素爲嶲州都督，人告其贓汚，制遣殿中侍御楊汪萬頃按之，汪奏斬審素。其二子瑝、琇流嶺表，逃歸，伺便復讎，手殺萬頃於都城。議者多言二子父死非罪，穉年孝烈，能復父讎，宜加矜宥。張九齡亦欲活之。裴耀卿、李林甫以爲如此壞國法，玄宗亦以謂然。乃下勅曰：

國家設法，期於止殺。各伸爲子之志，誰非徇孝之人？展轉相讎，何有限極？咎繇作士，法在必行。曾參殺人，亦不可恕。宜付河南府杖殺！

今按：自是雖父讎尚不許私報，更何論夫其他？蓋其時俗化益美，闘暴益少，政治益進，法制益密，而古禮漸不見知於世矣。其「咎繇」、「曾參」二語，實當時伸法折禮之摯論也。

其後韓退之、柳子厚於此問題均有論列。柳氏作駁復讎議，引天后時同州人徐元慶父爽為縣尉所殺，元慶殺尉自首，陳子昂建議誅之而旌其閭，駁曰：

> 禮、刑均以防亂，而其用則異。旌與誅不可得並。元慶不忘讎為孝，不愛死為義，不當以為戮。

同時韓氏復讎狀，以憲宗元和六年九月，富平縣人梁悅為父殺仇人秦果，投縣請罪，引朝廷勅文：

> 復讎據禮經則義不同天，徵法令則殺人者死。禮、法皆王教之端，有此異同，必資論辯。

而自申己意，則曰：

> 復讎之名雖同，而其事各異。或百姓相讎，如周官所稱，則可議於今。或為官所誅，如公

羊所稱，則不可行於今。殺之與赦，不可一例。

韓、柳皆儒者，而韓氏之論視柳爲密。至宋王安石作復讎解，始曰：

> 復讎之義，見於春秋傳，見於禮記，特為亂世之為子弟者言之。周官之說曰：「凡復讎者書於士，殺者無罪。」疑非周公之法。凡所以有復讎者，以天下之亂，而士之不能聽。有士矣，不能聽其殺人之罪以施行，而使為人之子弟者讎之，然則何取於士而祿之？

蓋以儒者而伸法抑禮，始於王氏；至是而論始一歸於法。大抵張瑝兄弟與徐元慶、梁悅之事，於唐已爲偶見，無論「借交報讎」之類矣。法律之用既顯，鬬勇之風亦衰。禮、法之衝突，至是始決，而禮卒屈於法也。王氏謂復讎爲亂世法，於理則是，於事未切，復讎自古禮耳。蓋先秦以上，法制初興，而屈於禮。兩漢之際，禮、法抗行。至其後，法定而禮黜。其演變之大略如是。後世論儒、墨、法三家之高下是非，可謂已臻於定論，而惟此一端殆少注意。至如今世，必認儒者爲儒、爲柔，觀此一端，亦可以廢然知返矣。

（此稿草於民國十七年，載蘇州中學校刊十一期。）



釋俠

韓非五蠹謂：

儒以文亂法，而俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。

淮南說山訓亦曰：

喜武非俠，喜文非儒。

此當時儒、俠兼舉之證。而自莊子以來迄於韓非之顯學，又多並稱儒、墨。近人遂疑俠卽墨徒，而目儒、墨爲文士、武士之分者。竊案其說，殊不可據。韓子「五蠹」，一曰學者，二曰言談者，三曰帶劍者，四曰串御者，五曰工商者。「學者」卽兼包儒、墨，「帶劍者」則以武犯禁之

俠也。然則俠乃戰國中、晚期新起一流品。若專言學術，則儒、墨對舉；若並稱儒、俠，則儒卽兼墨，不得目俠爲墨；卽憑韓非書可證。又考五蠹有云：

> 離法者罪，而諸先生以文學取。犯禁者誅，而羣俠以私劍養。

又云：

> 富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士。廢敬上畏法之民，而養游俠私劍之屬。

又曰：

> 明主之國，無書簡之文，以法為教。無先王之語，以吏為師。無私劍之捍，以斬首為勇。

此以「私劍游俠」與「文學之士」對舉。凡稱詩書，道先王，治文學，此儒、墨所皆然。故知「以文亂法」，儒已兼墨；「以武犯禁」，俠非墨徒。儒、墨與游俠流品各別，不得相混淆也。

抑觀於太史公書，其言游俠，又微與韓非差池。史記游俠傳：

> 古布衣之俠，靡得而聞已。近世延陵、孟嘗、春申、平原、信陵之徒，皆因王者親屬，藉

于有土卿相之富厚，招天下賢者，顯名諸侯。不可謂不賢者矣。此如順風而呼，聲非加疾，其勢激也。至如閭巷之俠，修行砥名，聲施于天下，莫不稱賢，是爲難耳。然儒、墨皆排擯不載。自秦以前，匹夫之俠，湮滅不見，余恨之。

是史公明謂先秦游俠，儒、墨皆排擯不載矣。烏得輕謂俠之卽墨乎？惟史公與韓非異者，史公特指孟嘗、春申、平原、信陵爲俠，至其所養，則轉不獲俠稱；故曰：「匹夫之俠，湮滅不見。」則俠乃養私劍者，而以私劍見養者非俠。故孟嘗、春申、平原、信陵之流謂「卿相之俠」，朱家、郭解之流謂「閭巷布衣之俠」；知凡俠皆有所養，而所養者則非俠。此義，又可徵之於淮南之氾論訓。其言曰：

北楚有任俠者，其子孫數諫而止之，不聽也。縣有賊，大搜其廬，事果發覺，夜驚而走。追道及之，其所施德者皆爲之戰，得免而遂返。語其子曰：「汝數止吾爲俠，今有難，果賴而免身。」

此「任俠」爲有所藏養之證也。至其所施德爲之戰者，則轉不得俠稱。

今再考之他說。荀悅曰：

立氣齊，作威福，結私交以立彊於世者，謂之游俠。

如淳曰：

相與信為任，同是非為俠。所謂權行州里，力折公侯者也。

此亦主養人言，不指見養言。故知以武犯禁，不僅指一劍之私。則韓非書之所指，殆亦以養帶劍者而言耳。此猶其言儒、墨，意在孔子、墨翟，不指游、夏、禽滑釐之徒矣。至於任俠之所養，在當時則均目爲「客」，或稱「賓客」、「門客」、「食客」。而客之中有「刺客」。而盛養此輩門客、食客、刺客者則「俠」也。燕太子丹，乃所謂「卿相之俠」，而荆軻則「刺客」也。漢書季布傳顏師古注：

俠之言挾也，以權力挾輔人也。

此亦不謂見挾輔者爲俠。挾輔人者有權力，見挾輔者不得謂有權力也。今分析太史公所述游俠行

誼，大致有數別：一曰設取予然諾。一曰振人不贍，趨人之急。一曰以軀借交報仇。一曰藏亡命作姦。故曰：

言必信，行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困；旣已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德。

凡其所謂修行砥名者率如此。豈有專指私劍之被養，刺客之勇，武士之一德，而以謂之「俠」乎？

古人又率言「任俠」。史記季布傳集解引孟康曰：

信交道曰任。

如淳則曰：

相與信為任。

說文：

任，保也。

周禮：

五家相比，使之相保。

夫五家相保，所以便于討亡命而詰姦。今任俠之保，則特爲信然諾以藏匿亡命而作姦。然則將亡命者爲任俠乎？抑藏匿亡命者爲任俠乎？此不煩辨而知矣。韓非之六反又言之，曰：

行劍攻殺，暴傲之民也，而世尊之曰廉勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之士。

盧文弨曰：

「譽」，疑是「俠」。

則韓非言「任俠」，本與「廉勇」有殊，其說亦無以大異於馬遷。惟旣以養私劍者爲俠，寖假而

亦遂以見養者稱俠。既以藏匿亡命者爲俠，浸假而亦遂以見藏匿者稱俠。此亦偶可有之。故韓非既云然，而史公亦曰：

> 孟嘗君之於薛，收納任俠姦人六萬家。

此六萬家，當不專指養人、匿人，亦必多見養、見匿之家矣。又淮南人間訓：

> 虞氏，梁之大富人也。家充盈殷富，金錢無量，財貨無貲。升高樓，臨大路，設樂陳酒，積博其上。游俠相隨而行樓下。飛鳶適墮其腐鼠而中游俠，游俠相與言曰：「虞氏富樂之日久矣，常有輕易人之志，乃辱我以腐鼠。如此不報，無以立務於天下。請與公僇力一志，悉率徒屬而必以滅其家。」

此所謂之「游俠」與「徒屬」，即猶史公之稱「任俠」與「姦人」也。史公文稱「收納任俠姦人六萬家」，蓋任俠爲其首，而姦人爲之屬。猶如淮南之言游俠與徒屬，亦游俠爲之主，徒屬爲之附也。

古「俠」字之義訓既明，則請問儒爲文士、墨爲武士之說又如何？曰：此亦非可一端論。自

許叔重說文以「柔」訓「儒」，後人不察，遂乃以儒家爲尙柔，因目儒者爲文士；而墨子之徒見謂可以赴湯蹈火，因遂疑儒、墨有文、武之別；此亦臆測懸想，未能深窮夫古者儒、墨之眞相也。請再以韓非顯學篇證之。韓非曰：

> 漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違于臧獲，行直則怒于諸侯，世主以為廉而禮之。宋榮子之議，設不鬭爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以為寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也。是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉、恕暴俱在二子，人主兼而禮之。

韓非此節，與上文「孔墨侈儉、孝戾」並舉。蓋漆雕儒流，宋榮墨徒，漆、宋之不當兼禮，正猶儒、墨之不能並是。然則漆雕之與宋，固又孰爲剛而孰爲柔，孰則文而孰則武乎？孔子弟子有澹臺滅明者，史傳稱其人：

> 南遊至江，從弟子三百人，設取予去就，名施乎諸侯。

此卽類後世閭巷之俠矣。孟子稱：

孟子曰：

北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：「視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。」

孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。

又曰：

昔者曾子謂子襄曰：「子好勇乎？吾嘗聞大勇于夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。

是知養氣、養勇，乃孔門爲教之一端。韓非之稱漆雕，特舉儒中之一支而言。儒之中固有漆雕氏之儒，而儒分爲八，不盡於漆雕之一支；然既儒有漆雕，則不當專目爲文士可知矣。而儒行篇所

記，尤足爲據。其言曰：

儒有道塗不爭險易之利，冬夏不爭陰陽之和，愛其死以有待也，養其身以有爲也，其備豫有如此者。又儒有刼之以衆，沮之以兵，見死不更其守，其特立有如此者。又儒有可親而不可刼也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也。其居處不淫，其飲食不溽，其過失可微辨而不可面數也，其剛毅有如此者。又儒有患難相死，其任舉有如此者。

據此諸端，又烏見儒之尚柔，而必盡爲文士？而謂可與墨之專屬武士者作對列乎？孔子固已言之矣，曰：

守死善道。

又曰：

壯士不忘喪其元。

養勇、守氣，亦孔門之流變有之。而後世漸失其本，流而爲私劍之屬。夫私劍亦豈墨家之所專有

乎？至如四公子卿相俠者之所養，此又當時文學游士之降而益下者；然其中亦未嘗絕無所聞于儒、墨諸家之流風餘韻。故謂俠出于儒、墨則可，謂儒、墨分文、武，而以墨擬俠，則皆不得古社會流品之眞相也。

俠之興起，蓋值古者封建社會崩潰，孔子、墨翟，弟子來自四方，麕集私人之門下，其所議論施設，豈在上者之所能制馭領導乎？此卽韓非之所謂「以文亂法」也。其風愈下愈甚，自魏文、齊威國君養賢，進而變爲公子養賢，則貴族階級失其控制，平民階級崛起，卽如孟嘗、春申、平原、信陵四君之所爲。若認此等所爲謂之俠，則孔子、墨翟適成爲俠之首耳。貴族階級愈崩潰，平民社會愈崛起，於是而有布衣閭巷之俠。惟百家興起皆尙文，必各有一番學術思想，而成爲一集團；此集團必是一私集團，故稱之曰「家」；而儒家最先起，故韓非以儒爲「以文亂法」之代表。至於「俠」，亦成一集團，而初不以學術思想爲號召，故俠不得與百家爲伍；然可見平民社會勢力之日興矣。故太史公取以與貨殖商賈並列。此皆當時社會中一流品，而與儒、墨百家之爲流要不同。欲研究古代學術思想，必注意儒、墨百家之流。欲研究古代社會情況，則必注意游俠、貨殖之流。百家起在前，游俠、貨殖起在後。又豈可謂墨者之徒之流而爲俠乎！

（此稿草於民國三十一年，載是年二月成都學思雜誌一卷三期。）



古史辨第四冊序

嘗謂近人自胡適之先生造「諸子不出王官」之論，而考辨諸子學術源流者，其途轍遠異於昔。漢志所列九流十家，決非一源異流，同時並出，此即觀於各家立名之不同而可見。夫若「道、法、名、陰陽、縱橫、農、雜」七者，就其名即曉其義，而「儒」、「墨」兩號獨不然，顯徵有先後之別。故莊周齊物，韓非顯學，惟舉儒、墨，旁流不預。而儒、墨兩宗，其稱名建號，究何取義，自昔尙尠論者。余著諸子繫年，因辨墨翟姓氏，縱論及此。謂「墨」本刑徒之稱，墨家正類近世有勞工黨，乃以刑徒苦作自律。繫年尙未刊布，其論曾節入所著墨子一小冊中（書收商務印書館萬有文庫）。至於「儒」義，亦由墨推說。說文：「儒，柔也。術士之稱。」「柔」乃儒之通訓，「術士」乃儒之別解。後人不辨說文句讀，以「術士」與「柔」兩語並說。不知柔非美德。老子「正言若反」，故乃捨高趨下，棄剛從柔。儒家固不以柔爲道。儒祇是術士，不論剛柔也。術士者，

猶云通習六藝之士耳。禮記鄉飲酒義：「古之學道術者，將以得身也。」注：「術，猶藝也。」列子周穆王篇：「魯之君子多術藝。」此均「術」、「藝」相通之證。故儒爲術士，即通習六藝之士。古人以禮、樂、射、御、書、數爲六藝，通習六藝，即得進身貴族，爲之家宰小相，稱「陪臣」焉。孔子然，其弟子亦無不然。儒者乃當時社會生活一流品，正猶墨爲刑徒苦役，亦當時社會生活一流品也。儒者稱「搢紳先生」，而墨則譏爲「摩頂放踵」。「摩頂」者，摩突其頂，蓋效奴作髡鉗，所以便事。「放踵」則不履不綦，出無車乘。墨子自魯至郢，裂裳裹足，與孔子適衛而冉有僕者異。先秦學派，不出儒、墨兩宗，而其得名所由，盡係當時實際生活之流品，與後起所謂「道、法、名、陰陽、縱橫、農、雜」諸稱絕不類；即此可定漢志九流十家之無據。而先秦學派，淵源孔門，在前不容復有一爲道家宗之老聃，事亦易見。適之先生倡「九流不出王官」之論於前，而不肯信「老子後出」之說。近聞其謂老子亦儒家，當亦知九流實導流於儒，故遷就而說此。然儒乃術士，而老子則爲王官，否則爲隱士。王官、隱士皆非儒。不論其學說，即就流品言，老子非儒，斷然不諍。墨子之非儒也，謂其：「夏乞麥禾，五穀既收，大喪是隨。子姓皆從，得厭飲食。畢治數喪，足以至矣。」又曰：「孔某盛容脩飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀眾。」荀子亦言之，曰：「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜

趨，是子張氏之賤儒。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒。偷儒憚事，無廉恥而耆飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒。」然此乃儒之末流。孔門弟子言志，若冉有理財、子路治軍、公西華爲相，儒者非誠無用。彼所以求知於貴族之門者有其具，即凡當時之所謂術藝者。而孔子之爲儒，則猶不止於此。子入太廟，每事問。或曰：「孰謂鄹人之子知禮？」孔子曰：「是禮也？」蓋魯太廟禮物多僭，孔子非不識其物，乃故問以譏其非禮，猶其曰「奚取於三家之堂」耳。孔子不僅藉術藝以進身，孔子既明習術藝，乃判其孰中禮、孰不中禮，而推本於周公、文王，曰：「文武之道布在方策，我好古敏以求之，思欲以易夫當世。故其告子夏曰：「女爲君子儒，毋爲小人儒。」「儒」僅當時生活一流品，非學者自錫之嘉名，故得有「君子」、有「小人」，而孔子戒其弟子勿爲「小人儒」也。左氏哀十七年：「公會齊侯盟于蒙，孟武伯相。齊侯稽首，公拜。齊人怒，武伯曰：『非天子，寡君無所稽首。』」二十一年：「公及齊侯、邾子盟于顧。齊人責稽首，因歌之曰：『魯人之皐，數年不覺，使我高蹈。惟其儒書，以爲二國憂。』」孟武伯問孝於孔子，其父懿子乃孔子弟子。武伯亦習聞孔子之說，乃曰「非天子，寡君無所稽首」矣。故孔子之爲儒，既通今之術藝，又治古之術藝，而思以易夫今。其抱殘守缺，所謂「布在方策」者，世亦目之爲「儒書」。後人因轉以詩、書、禮、樂、易、春秋爲「六藝」。

史記儒林傳：「秦之季世，焚詩書，坑術士，六藝從此缺。」是以詩書爲「六藝」也。而王制亦以詩、書、禮、樂爲「四術」。此皆後起之說，然以見儒術與典籍之關係焉。周禮存於魯，典籍稱備，故儒術亦盛於魯。先秦惟言魯國儒生。老子乃楚人，或云其爲周王官而隱遯於秦，不聞楚與周、秦先魯有儒學也。（凡此所云「老子」，姑據舊說言之，其實亦子虛烏有。辨詳繫年，茲不及。）老子晚出之論，自梁任公以來，辨之甚晰。余論儒、墨名義，俱詳繫年。墨義別有流布，而儒訓未出，故節其說於此。亦論諸子學淵源者一要義，並爲辨老子晚出添一旁枝也。

儒、墨何以稱「家」？此亦有說。鮑白令之對秦始皇，曰：「五帝官天下，三王家天下。」「官」之與「家」，猶今云公、私。百家之學別於王官，亦公、私之分也。「家學」乃民間私說，而「王官之學」則政府公令。古者政、教不分，官、師合一，有官學，無家言。孔子曰：「春秋，天子之事也。後世知我者，其惟春秋乎！罪我者，其惟春秋乎！」自孔子始，而後王官之學流爲民間之家人言。然孔子尚本詩書六籍，墨子亦然。故韓非譏之，曰：「儒、墨皆道堯舜。」此在家學初興則然。及其晚起諸家，頗不復爾。司馬遷曰：「協厥六經異傳，整齊百家雜語。」此以「六經」與「百家」對文，六經即先世官學也。轅固生譏老子爲「家人言」，竇太后責以「安所得司空城旦書」。轅生治詩，秦時禁詩書，挾者送司空，鉗爲城旦；惠帝已除挾書律，竇后

盛怒，乃以廢律故入人罪。此亦以老子「家言」與詩書「官學」對文也。劉歆造七略，先六藝，即古之王官學；次諸子，乃後起私家言。而曰「某家者流，出于某官之學」。言雖非的，然歆亦漢之通人，非絕無影響，漫爲此說。時猶知官學既衰，家言始起，而析之過細，遂有云云。故「六藝」爲一略，而「儒家」列九流，儒與六藝，劃然判別；正以一是官學，一則家言也。

顧頡剛先生所編古史辨，已出三集。第四集由羅雨亭先生編纂，專屬考辨諸子年世先後。頗采余文，大率乃繫年之一鱗片爪。往年有金陵友人傳鈔流布，不賅不備。羅、顧兩先生並約余爲書作序。余積年考訂諸子，雖粗有所獲，具詳繫年，其書未出，無所藉以請教。因偶摘余書中論儒、墨一義，報兩君之雅命焉。

抑余於此編，竊別有感者。一日，余訪雨亭，雨亭方編校此書，笑而謂余：「外間於此等考證工作頗有不愜者，子意云何？」余曰：「唯唯。」歸而思之，考據之業，爲人詬病，不越數端：一曰「考據僅是整理舊知，無所新創」也。曾聞譏人不努力學業者，曰：「既不創作，又不考據。」其視考據、創作，儼若兩事。在昔袁簡齋譏彈「漢學」，已有此說，謂：「考據譬之火，火必附麗於物，而其極則爲灰燼。」此非知考據者之言也。即以火論，薪盡而火傳，火之所得乃明照，非灰燼。考據之事，極其至則發前人所未發，開天地之奇秘。即如論老子晚出，若其

說而不信，則無可論者；若其說而信，自西漢以來迄今二千年，誰復知之？烏得謂考據之事無預乎創！一曰「考據瑣碎，無關大體」。此亦非實。一瓦一甓，大匠不棄。建章宮千門萬戶，未窺其宗廟之美，百官之富，徘徊門戶之外，茫不識其會通，而譏其碎，則誠乎其碎也！非碎無以立通，碎非考據之終事，不足爲考據病。一曰「考據僅爭故實，不明義理」。然義理自故實生。即論文家創作，世所謂發抒心靈，苟非深觀世變，洞矚物情，心靈緣何而抒？世變物情，獨非故實乎？一曰「考據家率尙懷疑破壞」。其意「懷疑破壞」非經叛道，不如尊信守常。然信亦有廣有狹。疑者非破信，乃所信之廣。信乎此，並信乎彼，而彼此有不能並信，於是乎生疑。若如世之守信者，信其一，拒其餘，是非無疑，乃信之狹。若必尊信，莫如大其信。大其信而疑生，決其疑而信定。則懷疑非破信，乃立信。卽以尊信之見論之，懷疑非考據家病也。或則曰：「考據無用，我不知所欲用之何途？」近人方謂一切文史皆虛不實，病其無用，而專尙物質之學。又病純理科學爲無用，而專尙製造。尤甚者，尙嫌一切農、工製造緩不濟急，惟飛機、坦克車足以卻敵。古人有以孝經禦寇，誠哉其無用！若謂一民族對其自身歷史文化之智識，尙復有用，則關於歷史文化知識之考據，焉得無用！有用、無用之說，亦不足爲考據病。學者各就其性之所喜近，以自成其業。無隨乎風氣，無動乎毀譽。知之者爲知之，不知者爲不知。善用之者爲有用，不善

用之者爲無用。業之成否責之己，知之與用待之人。凡無所業以自見，與夫挾己所業而一切以繩者，皆不足與於衡量學術之大業者也。

且余於此編，猶尙有說，請試縱論之。諸子自儒、墨，爲民間家學崛興以承王官學之衰微，其意已詳前述。自秦廷焚書，禁以家學議朝政，爲儒、墨以來家學崛興一反動。漢承秦設「博士」，亦欲以王官祿利範圍天下學術。然其時仕途尙不限博士，故民間猶得有家學遺壘。陵夷至於隋、唐，以科舉取士，而後仕途歸一，家學竟衰。其高明恬退之士，不屑王官祿利，則遯山林而研禪悅。否則修詞藻，競聲華，而爲進士。唐之一代，惟得一韓退之，自任以闢佛而倡爲古文。一以斥山林之隱淪，一以砭廟堂之利祿。然退之有意乎教世而卒無所以爲教，故雖抗顏爲人師，師道終不昌。及宋有安定胡翼之、泰山孫明復，遠承退之之意而興起書院，始立爲教之所。遂開宋、明六百年私家講學之風，庶幾乎古昔家學之復振矣。然莊子有云：「爲之斗斛以量之，則幷與斗斛而竊之。」自王介甫慕聞安定之教，以經義取士，而介甫不免自歎：「本欲變學究爲秀才，不謂變秀才爲學究！」其後自二程以迄朱子，於經旨迭有創闢，在當時以「僞學」見禁，而元、明即竊取其說以考士。家學精微，仍爲王官利祿所汩。陽明深痛訓詁、辭章功利之不足以當學，而唱「知行合一」之教。然明之末葉，良知浮論亦僅以應科舉。淸儒先反陽明，繼及程、

朱，然意趣嚮往，極於秦、漢博士而止。彼所謂「經學」者，縱治之異其方，而卒不出古者王官祿利之範圍。故中國自秦以來，家學常屈，官學常伸，則宜乎其偃息無生氣。至於今，則開有史未遇之奇變，科舉廢，王朝絕。家學復興，斯其會矣。而時局艱虞，民生無日，有甚於戰國。人標新解，家擅獨詣，紛紛藉藉，往者家學蓬勃之風，亦鬱鬱乎其若將復起。而徬徨瞻顧，求其巨識深心，摯誠毅魄，若往昔儒、墨開宗孔丘、墨翟其人者，何在乎？斯乃關心中國民族文化之前途者所共有之慨想。而知人論世，撫今追古，一時學者均熱心爲先秦諸子之探討，夫豈無故而然哉！則此編之集，正足透露是間之消息。雖文字大體不越乎考據，而意趣之所灌注，潮流之所奔赴，必有不局於考據而已者。余因論儒、墨家學大義，及考據利病，而並論之如此。拉雜無序，敬以請教於顧、羅兩先生，及並世之讀是編者。

民國二十二年二月二十七日，錢穆謹序於北平二道橋寓廬。

（本篇原載於民國二十二年二月古史辨第四冊）

駁胡適之說儒

余舊撰國學概論，已著墨家得名乃由刑徒勞役取義，而於「儒」字尚無確詁。及著先秦諸子繫年，乃知許叔重說文儒爲「術士」之稱，「術」指術藝，「術士」即嫻習六藝之士，而「六藝」即禮、樂、射、御、書、數。因知儒、墨皆當時社會生活職業一流品。此乃自來論先秦學派者所未道。越數載，胡適之先生有說儒篇，（刊於胡適論學近著第一集。）亦以生活職業釋「儒」字，而持論與余說大異。因撰此文，藉以請胡先生及讀者之教正。

一　駁最初儒皆殷人皆殷遺民之說

孔子殷人，不能即證儒者之皆殷遺民。孔子弟子分佈，魯爲多，衛次之，齊又次之，而籍宋

者特少。胡文引傅孟眞說，魯爲殷遺民之國。然孔門魯籍弟子，固有確知其非殷遺民者。姑舉顏氏說之。左傳襄公十九年：

齊侯娶於魯，曰顏懿姬，其姪鬷聲姬。

註曰：

顏鬷皆姬母姓。（當曰「母氏」。）

則顏氏爲姬姓魯族審矣。姓譜：

顏姓本自魯伯禽支子有食采顏邑者，因以為族。

此當有本。仲尼弟子傳，顏氏居其八，顏路、顏回、顏幸、顏高、顏祖、顏之僕、顏噲、顏何，皆魯人。顏之推云：

仲尼母族。

孔廟韓勑修禮器碑：

顏氏聖舅，家居魯親里。

魯親里在尼山，漢爲昌平亭。此孔門弟子顏氏爲魯人，決非殷民之碻證也。（春秋又有郳顏，與魯顏別。公羊傳所稱「郳婁顏」是也。然郳亦非殷後。）其他孔子弟子稍著者，其籍貫皆已考詳於繫年。豈得因魯地有殷遺民，遂輕謂魯儒皆殷遺哉？

二　駁儒是柔懦之人爲亡國遺民忍辱負重的柔道觀說

說文：

儒，柔也。術士之稱。

此當斷爲兩句。「柔」者，「儒」字通訓；「術士」則「儒」之別解。胡文不辨許書句讀，遂疑儒術尚柔，僻矣。即謂儒道尚柔，亦未必與亡國遺民相涉。胡文舉「正考父佐戴、武、宣而鼎

銘」云云。考宋戴公元當周宣王二十九年，上距殷滅已三百二十五年。正考父鼎銘，特其私人之處世格言云然耳，豈得謂是「殷民族一個偉大領袖之教訓」？又豈得據以謂「柔遜乃殷人亡國狀態下之遺風」？考之古說，殷尚鬼，周尚文。尚鬼者，尊信宗教，富於理論想像而長藝術。尚文者，擅政治與軍事之組織而重現實。此爲殷、周兩部族特性相異之傳說。徵之載籍，確可依信。春秋以下之宋人，大率偏騖理論，不顧事實，有一往無前之概，蓋猶不失古先遺風。宋襄公謂：「寡人雖亡國之餘，不重傷，不禽二毛，不鼓不成列。」此謂之狂騖於想像而不顧事實可也，謂是亡國遺風之柔遜則不可。華元之殺楚使者申舟，曰：「過我而不假道，鄙我也。鄙我，亡也。殺其使者，必伐我。伐我亦亡。亡一也。」乃殺之。此謂之偏守理論而輕視事實可也，謂是亡國遺風之柔遜又不可。楚既圍宋，華元夜入楚師，登子反之牀，曰：「敝邑易子而食，析骸以爨。雖然，城下之盟，有以國斃，不能從也。」楚卒爲退師三十里而與之平。此豈所謂亡國遺風之柔遜者耶？其他如宋向戌之弭兵，宋王偃之仁義，又如宋人之揠苗而助長，與白日而攫金於市，皆其騖想像忽事實之證也。孔子爲殷遺而居魯邦，爲東周文獻淵藪，其所崇重嚮往者，曰文王、周公；蓋孔子乃綰合中國往古傳統殷、周兩族一偏理想、一重實際之兩端，而創爲儒道之中庸。據論語與周易，儒家論人事皆尚剛，不尚柔。質之東周殷族風尚，既無柔懦之徵；求之儒家經典明

訓，亦無主柔之說。胡文所舉，全無實際。臆測之辭，不攻自破矣。

三　駁儒爲殷遺民穿戴殷代古衣冠習行殷代古禮說

儒家所言「禮」，皆周禮也。孔子曰：

夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。

此孔子自言夏、殷之禮因文獻不足而不能徵。又曰：

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。

是孔子又言周禮承夏、殷之後，集文化大成，而爲孔子所願從矣。故曰：

文王既沒，文不在茲乎？

是孔門言禮直承周代，絕無疑義。孔子何以能言周禮？則以西周禮書猶存於魯故也。衛祝鮀有言：

伯禽封魯，其分器備物典册。

此西周禮書在魯之所由也。故晉韓宣子聘魯，見易象與春秋，而曰：

周禮盡在魯矣。

齊仲孫湫之省魯，亦曰：

魯秉周禮，未可動。

哀公三年，桓、僖二宮災，命周人出御書，宰人出禮書。（以上皆見左傳。）此皆周之典籍，魯有其副之證。故孔子曰：

吾觀周道，幽厲傷之，吾舍魯何適矣。（禮運）

又其對哀公曰：

文武之道，布在方册。（哀公問）

而莊子亦言之，曰：

其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。（天下篇）

此魯存周禮，爲儒道所本之明據碻證也。小戴記明堂位：

凡四代之服、器、官，魯兼用之，是故魯，王禮也。天下傳之久矣，禮樂、刑法、政俗，未嘗相變也。天下以為有道之國，是故天下資禮樂焉。

此儒業獨盛於魯之所由也。又左傳哀公十七年：

公會齊侯盟于蒙，孟武伯相。齊侯稽首，公拜。齊人怒，武伯曰：「非天子，寡君無所稽首。」

二十一年：

公及齊侯、邾子盟于顧，齊人責稽首，因歌之曰：「魯人之皐，數年不覺，使我高蹈。唯其儒書，以為二國憂。」

孟武伯問孝於孔子，其父懿子實先為孔子弟子。此稱「儒書」，即周室相傳古禮書也。若為殷禮，魯之公卿豈敢據亡國之禮，不稽首而拜，以逆大國之怒乎？再親徵之於孔子，曰：

麻冕，禮也，今也純，儉，吾從衆。拜下，禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下。

白虎通紼冕篇：

麻冕者何？周宗廟之冠也。

「拜乎上」者，劉寶楠論語正義據凌廷堪禮經釋例，謂當時如燕禮、士相見禮、公食大夫禮、聘禮，凡應於堂下拜者，皆不循臣禮之正而拜乎堂上，故孔子非之。據此，則孔子所躬行之禮，其為殷禮乎？抑周禮乎？又不煩言而解矣。

再論儒服。儒行篇：

魯哀公問於孔子曰：「夫子之服，其儒服與？」孔子對曰：「丘少居魯，衣逢掖之衣。長居宋，冠章甫之冠。丘聞之也：君子之學也博，其服也鄉。丘不知儒服。」

注：

逢，猶大也。大掖之衣，大袂襌衣也。

莊子盜跖篇：

摓衣淺帶。

釋文：

摓，本又作縫。

列子黃帝篇：

女，逢衣徒也。

釋文向秀注曰：

儒服寬長而大。

荀子非十二子篇：

其冠進，其衣逢。

又儒效篇：

縫衣淺帶，解果其冠。

楊注並曰：

逢，大也。

淮南齊俗：

裙衣博袍。

高注：

裙，褒也。

褎，亦大也。又氾論：

褒衣博帶。

此在禮家謂之「侈袂」之衣。周禮司服鄭注：

士之衣袂皆二尺二寸而屬幅，其袪尺二寸。大夫以上侈之。侈之者，蓋半而益一焉。半而益一，則其袂三尺三寸，袪尺八寸。

蓋士之袂以布一幅爲之，大夫以上之袂加半幅布。儒者「縫衣」卽士服，視當時大夫之服而稍歛其制，烏有所謂穿殷代之古衣？儒術旣盛行於魯，及於戰國，而春秋封建衣冠之制漸壞，儒行作

者遂以緇衣爲魯之鄉服焉。然要之古無以緇衣爲殷製者。論語公西華之言曰：

> 宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉。

鄭注：

> 衣玄端，冠章甫。

「玄端」即正幅之袂，即緇衣也。「章甫」則爲禮冠。此證當時禮冠有用章甫者。若當時未有此制，孔子與子華，乃舍周之「委貌」而服殷冠，是畔民也。又烏見所謂亡國遺民忍辱負重之柔遜？蓋當時本以章甫爲貴族之冠，故孔子既冠章甫，而魯人誦之曰：

> 袞衣章甫，爰得我所。

然則孔子之冠章甫，以其爲士故，非以其爲殷遺民故，又昭灼甚明矣。郊特牲、士冠記並云：

> 委貌，周道也。章甫，殷道也。毋追，夏后氏之道也。

據白虎通，此三冠制稍有大小之差。然章甫固爲殷冠與否，尚無的證。莊子：

> 宋人資章甫適諸越。

或自戰國以來，章甫盛行於宋邑，故儒行作者遂有居宋而冠章甫之曲說，而禮經作者乃又以章甫爲殷冠。縱使其說而信，則周用六代禮樂，孔門之冠章甫，要以其爲禮冠，爲士服；不得如儒行作者謂是鄉服，更不當如胡文所舉，謂之是殷代古衣冠也。若必謂縫衣、章甫乃殷遺亡國之古服，則荀子又云：

> 章甫、絇屨，紳而搢笏。（哀公篇）

豈絇屨、搢紳亦殷遺舊制乎？且墨子之書猶有明證：

> 公孟子戴章甫，搢笏，儒服而以見。子墨子曰：「行不在服。且子法周而未法夏，子之古非古。」（公孟篇）

是墨子明以儒服章甫、搢笏爲法周，又烏見其爲殷代亡國遺民之衣冠？

胡文謂儒禮爲殷禮者，特舉三年之喪以爲說。胡文既謂儒衣冠乃殷民族之鄉服，又以三年之喪爲殷民族之喪禮。論語：

> 子張問：「書云：『高宗諒陰，三年不言。』何謂也？」孔子曰：「何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰三年。」

高宗諒陰，見於尚書說命之佚文，又見於無逸，又見於楚語與呂覽，此非儒家一家之言也。然僅據此文，謂殷高宗曾行三年之喪則可，謂三年之喪即爲殷禮則又不可。考之孟子，舜相堯二十八載，堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。舜薦禹於天，十有七載，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。禹薦益於天，七年禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。（萬章篇。）稱三年之喪者，以此爲最古。竊疑當堯舜之際，中國尙爲部族酋長選舉共主之時代，此如烏桓、鮮卑、契丹、蒙古皆有之，而中國定制較爲精愜；厥有三端：一者，選舉共主，必先預推其爲候選人，以資其政事上之歷練，如堯之使舜相，舜之使禹相，禹之使益相，是也。二者，當前一共主崩，其候選人則試政三年，以驗眾意之向背，如堯崩，舜攝政三年，禹崩，益攝政三年，是也。三則於三年之後，必退居以待眾意之抉擇，如舜之避於南河之南，禹之避於陽城，益之避於

箕山之陰，是也。及王位世襲之制既興，前王崩薨，後王嗣位，而舊禮尙存，蛻變難驟，乃有「君死聽於冢宰三年」之制。即如太甲居桐，三年而復歸於亳，此亦君薨聽於冢宰三年之古禮也。而禮說之歧，遂謂由伊尹之放。至於武丁諒陰，後世傳爲美談，則君薨聽於冢宰三年者，此制在殷世已不常行。而後之儒家乃以三年之喪說之。此雖有所本，而亦有所飾。今謂其原本殷禮，斯失之矣。且三年之喪，本貴族禮，庶民非所能遵。故宰我之問亦曰：「君子三年不爲禮，禮必壞。三年不爲樂，樂必崩。」而孔子之對亦曰「君子之居喪」云云。禮不下庶人，所謂「天下之通喪」者，在當時固不賅庶人言。至孟子乃謂：「天子達於庶人，三代共之。」此在戰國，乃有此語。春秋以前，封建、井田之制未壞，貴族、平民之階級尙存，平民豈得亦守三年之喪禮？至胡文引傅孟眞說，謂三年之喪，在東國，在民間，有相當之通行性；（周東封與殷遺民。）試問此語何據？胡文遂謂此禮行於絕大多數之民眾。則稍治古史，知封建社會中絕大多數民眾之生活情況者，皆知其不可能，更不煩於詳辨矣。

四　駁儒以相喪爲本業及孔門師弟子皆爲殷儒商祝之說

儒家崇仁，而本原之於孝。儒家尚孝，而推極之於喪祭。故儒家言禮特重喪祭。然胡文遂謂儒以相喪爲本業，則又大謬不然。「儒」爲「術士」之稱，其所習曰禮、樂、射、御、書、數，古稱「六藝」，「藝」即「術」也。嫻是藝者，小則爲委吏、爲乘田，大則宰一邑、道千乘、相宗廟會同，烏見有以相喪爲本業之說？胡文所據在墨子之非儒，其說曰：

富人有喪，乃大說喜曰：「此衣食之端也。」

然此特戰國後人語耳。春秋之際，禮不下庶人，若君卿大夫之喪葬，固有爲之宰、爲之相者，不煩於外求；尚不致俗儒聞喪而集其門，仰以爲衣食之端也。春秋之時，尚未有士喪禮。小戴禮雜記：

恤由之喪，哀公使孺悲之孔子學士喪禮，士喪禮於是乎書。

是士喪禮乃孔門創制。其先特有國君卿大夫之喪禮，未必有士喪禮也。若墨子所謂「富人有喪，乃大說喜」，又曰「恃人之野以爲尊」，人之有富而野者，此正戰國以下，封建、井田既廢，社會兼并，乃始有之。相喪爲食，下至項梁、陳平之時猶然，然豈得以墨子書中語證孔子以前已如

此？

至謂士喪禮根本是殷禮，故喪禮之祝人，當然以殷禮爲主；又謂儒不但是殷士，其實又都是商祝；則更爲荒誕不經。檀弓：

孔子之喪，公西赤爲志焉。飾棺牆，置翣設披，周也。設崇，殷也。綢練設旐，夏也。

又：

子張之喪，公明儀為志焉。褚幕丹質，蟻結于四隅，殷士也。

胡文據以爲說，謂按士喪禮、既夕禮，飾柩設披，皆用商祝爲之，可證公西赤與公明儀爲志，乃執行士喪禮商祝之職務。夫檀弓明曰：「孔子、子張之喪」云云，斯見孔子、子張外之喪者並不然；不得據此推論儒家喪禮，謂必盡如孔子、子張之喪也。此其一。

家語：

孔子之喪，公西華掌殯葬焉。

是爲「志」，此猶史記「吳中有喪，項梁爲之主辦」之義。孔子之喪，其弟子爲之盛禮，備三代之飾，而公西華主其事。至於飾棺、設披，則由商祝爲之。豈可卽以證公西華之爲商祝乎？卽近時社會喪禮，亦有主辦者，亦有弔祭者，非其家之至戚，卽其家之大賓。至於棺斂衣衾，則匠人爲之。祈禱拜懺，則僧道爲之。相喪者雖曰執紼躬挽，未聞親以相喪者而執飾棺、設披之事也。子張之喪，公明儀爲之主辦，乃追效殷禮以飾子張之終。非可謂子張與公明儀皆殷士，又以公明儀爲商祝也。此其二。

且士喪、既夕二篇，有明言「商祝」（凡十次）、「夏祝」（凡五次）者。有泛稱「祝」（凡二十二次）者。舊注：

商祝，祝習商禮者。夏祝，祝習夏禮者。夏祝、商祝，總是周人。

泛稱祝者皆周祝。

胡文獨謂泛稱祝者皆指商祝，此已強說。舊注曰：

是祝皆周人，惟其習夏禮、習商禮，乃謂之夏祝、商祝，舊注辨析甚明。今胡文乃以商祝爲商

人，然則今世延僧人以佛事葬親，豈此輩皆出印度五天竺乎？此其三。

顓孫師其先陳人，其後爲魯人，自古載籍，未有目之爲殷人者。胡文獨曰「子張是殷士，故送葬完全沿用殷禮」。夫既謂儒家皆殷儒，則其喪皆當用殷禮，檀弓之記者，又何以特筆書之曰「子張之喪」云云耶？且子張親受業於孔子，胡文又謂「孔子教義已超過保守的殷儒遺風，早已明白宣示從周的態度」，則何以其弟子又不用其師教而明背之乎？夫儒家之禮，豈止喪禮？孔子之曰「從周」，豈專指送死一事？胡文牽綴無理，此其四。

若謂儀禮稱祝皆商祝，儀禮根本皆殷禮，然則豈儀禮成書在孔子之前乎？抑出孔子之後乎？且儒家既以儀禮爲經典，又何說孔子之從周？周禮又在何處？此其五。

我聞古之稱魯國儒生矣，未聞有殷儒之稱也。我聞儒者之相喪矣，未聞儒者之爲祝也。胡文乃謂「孔子和那輩大弟子，都是殷儒、商祝」，又稱之曰「職業的相禮人」。眞不知其說之何從也。

五　駁老子是一個老儒是一個殷商老儒之說

胡文謂老子居周，成周本殷商舊地，遺民所居。夫孔子居魯，不害孔子之爲商遺；則老子雖居周，無害老子之爲苦縣陳人也。豈得以成周本殷商舊地，遂謂凡居成周者皆商人？此亦猶如因魯分商民，遂謂凡魯人皆殷族耳。至謂老子爲史官知禮，又豈得謂春秋時凡知禮者皆殷人乎？以老子爲殷商老儒，顯屬無據。且老子既爲周室之史官，又何必再業相喪助葬以自活？胡文不啻謂凡言禮皆喪禮，凡喪禮皆爲殷禮，而相喪助葬者皆爲衣食謀生；其說之無稽，稍具常識，皆可辨之。粗列五事，聊發其緒。其他游辭曲說，本之而引伸者，可不煩再及也。

（此稿草於抗戰期間，初刊於成都學思雜誌一卷一期。民國四十三年一月香港大學東方文化一卷一期轉載。）

讀周官

周官「體國經野」，猶可說爲封建時代之所有；至云「設官分職」，則明與封建貴族世襲有別；非晚周以下不能有此想也。

太宰之職，治官府，紀萬民。教官府，擾萬民。統百官，諧萬民。正百官，均萬民。刑百官，糾萬民。任百官，生萬民。

皆以「百官」、「萬民」對舉。國之治在官，官之職在民，此非初創封建制度時之政治意識甚顯。

太宰，以八柄詔王馭羣臣：一曰爵，以馭貴。二曰祿，以馭富。

春秋時代貴、富不別，爵、祿不分；戰國以後，乃始有官祿之給。

太宰，以八統詔王馭萬民：一曰親親，二曰敬故，三曰進賢，四曰使能，五曰保庸，六曰尊貴，七曰達吏，八曰禮賓。

進賢者，民之賢能皆有以進使於上，則貴族封建之制已墜廢。尊貴，指尊天下之貴者，則游士縱橫之勢已盛，非貴族世襲之貴也。達吏，指察舉勤勞明練之下吏如趙奢之類。皆戰國時事。

九職有閒民。

此必井田授地之制已壞，故有閒民也。

九賦，有關市之賦，有山澤之賦，有幣餘之賦。

則山澤禁地已解放，民間自由商業已漸興，貨幣之使用亦日盛。非春秋以下不能有此。

九兩繫邦國之民：三曰師，以賢得民。四曰儒，以道得民。

春秋時尚無「師」，有之，惟瞽師耳。師道始見於論語。春秋時亦尚不見有「儒」稱，有之，亦

始見於論語孔門之問答。社會之有師、儒，皆屬後起。乃封建將次崩潰之兆。

九曰藪，以富得民。

此陳恒在齊之所爲，而以成其篡業者。以前尚無其例。

太宰，祀五帝。又有祀大神祇。

鄭注：「大神祇謂天地。」以其在享先王之前，鄭說殆是也。尊五帝於天地，此斷斷始於戰國晚季，陰陽家言已盛興之後。

太宰分職，一曰治，二曰教，三曰禮，四曰政，五曰刑，六曰事。

「治」在「教」前，「教」在「禮」前，「禮」在「政」前。政者，政役之政，鄭注：「政謂賦。」是也。春秋時代君卿大夫執政，惟知「禮」與「賦」耳，固少有於政之外別言「治」與「教」者。「治」在前而「禮」在後，「教」在前而「政」在後，則已在戰國之晚世矣。

宮正，會其什伍而教之道藝。

鄭司農云：「道謂先王所以教道民者，藝謂禮、樂、射、御、書、數。」按：太宰「九兩：四曰儒，以道得民。」鄭注：「儒有六藝以教民者。」是道、藝分言則別，互言則通。莊子天下篇：「道術將爲天下裂。」「道術」即「道藝」也。地官鄉大夫：「考其德行，察其道藝。」證「道」之即「藝」。此皆儒、道兩家已與後語。

地官封人。

鄭注：「聚土曰封，爲壝堳埒及小封疆也。」

大司徒，制其畿疆而溝封之。

鄭注：「溝，穿地爲阻固也。封，起土界也。」

大司馬，制畿封國。

鄭注：「封，謂立封於疆爲界。」

此等劃疆分界，穿溝築封，原始封建時代有之。及原始封建已破壞，戰國時代列強兼併後又有之。然在原始封建時，非有「大司徒」及地官「封人」諸職。蓋皆出戰國晚年人所想像也。又：

制其畿方千里而封樹之。

鄭注：「樹木溝上，所以表助阻固也。」又：

凡造都鄙，制其地域而封溝之。

遂人：鄰、里、酇、鄙、縣、遂，皆有地域溝樹。

此皆戰國後人之想像。當西周原始封建時，何嘗有畿方千里之封樹，又何嘗有鄰、里、酇、鄙之封樹乎？

大司徒，十二教：十一曰以賢制爵。十二曰以庸制祿。

此均封建貴族已次崩潰時之所有。如春秋時，孔子乃「以賢制爵」，冉有乃「以庸制祿」也。

大司徒，聯師儒。

鄭注：「師儒，鄉里教以道藝者。」此亦師儒分言則別，互信則通也。孟子愛言師，荀卿愛言儒。鄉里皆有師儒，非春秋時代所有。

又：

須職事十有二：十曰學藝。

鄭注：「學藝，謂學道藝。」春秋時代貴族當學禮，不聞學道藝。

大司徒，以五禮防萬民之僞，而教之中。以六樂防萬民之情，而教之和。

今按：古者「禮不下庶人，刑不上大夫」，此以禮樂教萬民，非晚周之世不克有此想。「中」、「和」二字見於中庸，乃秦時書。

又：

大宗伯，以天產作陰德，以中禮防之。以地產作陽德，以和樂防之。

又：

以天地、陰陽、禮樂、中和對言，證周官之書與易繫、中庸相先後。

大司樂，以樂德教國子：中、和、祇、庸、孝、友。

中庸始言「中和」。孔孟僅言「孝弟」，不言「孝友」。「祇庸」連言，更不見於他書。

大司徒，大荒、大札，令邦國移民。

此梁惠王告孟子所云也。春秋時少言移民。

封人，掌設王之社壝，為畿封而樹之。

鄭注：「畿上有封，若今時界矣。」又：

凡封國，設其社稷之壝，封其四疆。造都邑之封域者亦如之。

余嘗謂周初封建，乃西周姬姓之武裝移民，戰國時已無此想法矣。故憑周官乃不見古人封建之實相。

保氏，掌諫王惡，而養國子以道。乃教之六藝。

此亦道、藝通言之證。春秋以前人常言禮，不知言道與藝。

大司樂，凡有道者、有德者，使教焉。

鄭注：「道，多才藝者。德，能躬行者。」今按：春秋以前人少言道藝、德行，周官則以德行、道藝對文者例多不勝舉。皆戰國以下人始有此等想法、說法。

大宗伯，大封之禮，合衆也。

鄭注：「正封疆溝樹之固。」今按：封疆溝樹以合衆，乃孟子所謂「民不改聚」以後之說法、想

法也，周初封建豈如此？封疆溝樹，乃以外禦夷，非以內合衆。

司尊彝，鬱齊獻酌，醴齊縮酌，盎齊涗酌，凡酒脩酌。

鄭注：「禮運曰：『玄酒在室，醴醆在戶，粢醍在堂，澄酒在下。』以五齊次之，則醆酒盎齊也。郊特牲曰：『縮酌用茅，明酌也。醆酒涗於清，汁獻涗於醆酒，猶明清與醆酒於舊澤之酒也。』此言轉相泲成也。『獻』讀爲『摩莎』之『莎』，齊語聲之誤也。煮鬱和秬鬯，以醆酒摩莎泲之，出其香汁也。醴齊尤濁，和以明酌，泲之以茅，縮去滓也。盎齊差和清，以清酒，泲之而已。其餘三齊，泛從醴，緹沈從盎。凡酒，謂三酒也。『脩』讀如『滌濯』之『滌』。滌酌，以水和而泲之，今齊人命浩酒曰滌。明酌，酌取事酒之上也。『澤』讀曰『醳』，明酌、清酒、醆酒，泲之皆以舊醳之酒。凡此四者，祼用鬱齊，朝用醴齊，饋用盎齊，諸臣自酢用凡酒。惟大事於太廟，備五齊三酒。」今按：鄭注引禮運、郊特牲，皆見小戴禮記，皆戰國以下後起之篇。遠之如詩三百，近之如春秋左氏傳，皆無可證。見此條語之晚出。後儒釋此條者，自孔穎達疏以下迄於清儒，惟見有牴牾，不見有定說。以經無見文，未知是否。豈自周公制禮，歷代相沿，而致此冥漠乎？

大司樂，凡六樂者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致蠃物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神。

今按：易繫辭傳「在天成象」，與此「象物」之「象」字同。於羽、蠃、鱗、毛、介五物之外而有象物，此何物乎？顯屬晚周人語。鄭注：「象物，有象在天，所謂四靈。禮運曰：『麟、鳳、龜、龍，謂之四靈。』」象物果謂四靈否，今不可定。然麟、鳳、龜、龍爲四靈，亦晚周人語。

外史，掌三皇、五帝之書。

今按：孔孟皆言堯舜。司馬遷曰：「學者多稱五帝，尚矣。然尚書獨載堯以來。」大戴禮有五帝德、帝繫姓。易繫傳始言伏羲、神農在黃帝前。此言三皇、五帝，必晚周人語。

夏官司勳：王功曰勳，國功曰功，民功曰庸，事功曰勞，治功曰力，戰功曰多。

今按：就春秋時代言，只知有王功、國功耳。漢初高祖約，「非有功不得侯」，亦僅指軍功，即戰國時一甲首而隸五家之首功也。鄭注：「庸，法施於民若后稷。勞，以勞定國若禹。力，制法

成治若咎繇。」今按：封建時代之貴族，以世襲承位，何待有功？而民功曰庸，事功曰勞，戰國以前人殆無此觀念。治功一觀念，更屬進步。鄭注以禹、稷、咎繇釋之，本於堯典。堯典亦戰國晚出書也。

職方，九州正南曰荊州，其山鎮曰衡山，其澤藪曰雲夢，其川江、漢，其浸潁、湛。

鄭注：「潁出陽城，宜屬豫州，在此非也。湛，未聞。杜子春云：『湛或爲淮。』」今按：九州分域之說，亦起戰國。周官荊州無洞庭湘水，知其書出戰國，非漢人所僞。

鄭玄曰：「職方州界，揚、荊、豫、兗、雍、冀與禹貢略同，青州則徐州地也，幽、幷則青、冀之北也，無徐、梁。」今按：湘、蜀在戰國時，皆不列中國之版圖。秦司馬錯滅蜀，其時蜀爲西南夷。屈原沉湘，非洞庭之湘水。可知周官之書，既不在春秋以前，但亦非秦、漢後人所僞。

職方氏掌四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民與其財用。

今按：秋官司寇有「閩隸」，國語：「閩芈蠻矣。」周官之書有「閩」無「粵」，知非秦漢以下

書，必出晚周也。

秋官司寇有「象胥」。

鄭注：「通夷狄之言者曰象，此類之本名。東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。今總名曰象者，周之德先致南方也。」今按：東、西、北三方與中國通在先，獨南方較最後，故四方之通譯者獨總「象」名。此亦周官書晚出之證。

余舊有周官著作年代考，成於民十九、二十冬春之間。越四十年，偶繙周官，又得劄記近百條，續綴此篇。其他例證，姑不詳列。

（此稿未發表）

墨辯探源

余爲此篇，乃在去歲之春，時旅居閩南。屬稿未半，以事遄返，遂懶續成，棄之故紙堆中，行一年矣。最近讀章氏名墨訾應論考各篇，蹊徑新闢，蓋又與梁、胡諸人之說不同，不覺見獵而心喜；又感於太炎「非一人所能盡解」之言；因亦重出舊稿，略加繕訂，冀以請教於諸君子之前，並以與當世治墨學者共研之。余孤陋淺學，斷不敢望時賢項背。凡茲所論，或足以當千慮之一得，補異論所未備。至於求新好勝，非余心也。十三年四月九日。

起論　墨經之作者年代緣起及主旨

墨經成於誰何人之手，此問題自難懸斷，然決非出於墨子之時。蓋墨子創「兼愛」之說而根

據於「天志」，其後屢經異己者駁詰，「天志」之論不足以折敵，其徒乃別求根據而成今之墨經上、下篇。其說較之「天志」，閎大精微，而益近於哲理。以學說進化大例觀之，墨子之論素樸，殆不能爲此說也。宋牼與孟子同時而較前輩，其論兼愛、非攻，根本於人之情欲，蓋從心理立論，已與墨子不同；然猶不逮辯經之深博。辯經當出宋牼之後，大抵在惠施、公孫龍之世。惠、公孫誠爲墨經作者與否，今亦不可詳考；然其立論，要爲同本同源，則皎然無可疑。惠、公孫行事，散見先秦各書，均主偃兵寢攻，宜爲墨學之徒。余既各爲專篇推闡其立說行事，又散見於余論莊生書中。今不復詳，而專論墨經之大義。

今之治墨經者，字字而求之，句句而詳之，其不可得而解者若已鮮。而余則有甚疑者：夫墨者何爲而發此閎眇之辯？其所辯之對象究爲何事？此余所深疑，而今之治墨經者所不道也。以余考之，墨經上、下篇所懇懇篤篤辯不自休者，蓋有一中心問題焉，曰「兼愛」是矣。爲墨經者，蓋力主兼愛之可能而當然；而當時尙有一輩反對詰難之徒。彼等所難者何辭，今不幸無可考見。（孟子與夷之一番議論尙是初步之辯難。）然細察墨經所論，與惠、公孫之言，猶可推尋其一二之遺跡。彼一詰駁，此一答辯，而答辯之辭，爲求博喩衆曉，故多能近取譬之語。蓋當時養士之風甚盛，食客游士，往來諸侯貴顯之門，筆札之用未溥，而口舌之利爲先；每逢一二大師，相聚辯難，大

率乃在王者卿相之第；聽眾廣集，眞心講論者不多，而素治學問者尤鮮。墨者之徒，以繩墨自矯，以勞苦自竭，已爲當時靡衣肉食者所不喜。而來相詰駁者，多半當出儒家，其人大率治禮樂，務文采，有貴族雍容之風，守傳統習俗之見，易受聽眾之同意。而墨者情急求勝，則不免出於一切新奇之論，怪誕之譚。初僅取以喻顯正義，而聽者樂其窈眇，略其根柢，即以其說更相往復，引延愈遠，遂忘本初。後人不深曉，因亦不知其所討論，皆自辯難「兼愛」之理來也。今所傳墨經，蓋出當時墨家鉅子，彙集本宗辯難話柄，傳之其徒，俾資捍侮禦敵之用。余所謂墨經大義者，即在推闡此意。而經中各條，即當時辯難之例證也。

今當略仿西人哲學分類，摘舉經中各條，別歸三途，以申吾說。

（一）兼愛學說在本體論上之根據：

甲　墨經中論「時」「空」。

乙　墨經中論「名」「數」。

（二）兼愛學說在認識論上之根據：

丙　墨經中論「知識」。

（三）兼愛學說在人生論上之根據：

丁　墨經中論「行爲」。

其他瑣義，別詳墨辯碎詁中，今不併具。

上篇　兼愛學說在本體論上之根據

甲　墨經中論時空

墨家兼愛，初本於天志，其後乃轉爲「萬物一體論」。萬物苟屬一體，則兼愛自成摯理。墨家欲爲「萬物一體論」之組織，不得不將天地諸異併歸一同，是爲墨經中努力辯論之一事。其首乃在「時」、「空」觀念之創新。

〔經上〕同：異而俱於之一也。

〔經上〕久：彌異時也。

〔說〕久：合古今旦莫。

〔經上〕宇：彌異所也。

〔說〕宇：蒙東西南北。

「久」指時間，「宇」指空間。一切天地諸異，統於「久」、「宇」兩觀念中消納。古今旦莫雖異，而俱於一久。東西南北雖異，而俱於一宇。然則天地間凡諸現象，只有二別，曰「宇」、曰「久」。而宇、久雖異，復俱於一。其說在經下。

〔經下〕宇：進無近，說在敷。

〔說〕宇：區不可徧舉，宇也。進行者先敷近，後敷遠。行者先近而後遠。

此條言在宇之觀念中無遠近。遠近特在行者之主觀，非宇之本眞也。

〔經下〕行修以久，說在先後。

〔說〕行：行者必先近而後遠。遠近，修也；先後，久也；民行修必以久也。

此條云宇之遠近卽是久之先後。行必先近後遠，已於上條說及；然非空間本有遠近。遠近之觀念，起自行動者之主觀。今謂吾行自近及遠，其間不可以無許久之時，此亦起於行動者之主觀，

故曰「民行修必以久」也。故墨經所論時空，又以消納於行動的主觀之下。如古人日標之影，沙漏之水，今人時計之針，皆是以行修計時久者。故宇、久兩觀念，實爲同一行動之兩方面的觀察也。本於上述，綜合而得下語：

〔經下〕無久與宇，堅白，說在因。（「因」疑當作「盈」。）

〔說〕無堅得白，必相盈也。

此條乃前兩條之總義。言本體無久、宇之別，如石之堅白，止是因宜立名。撫石得堅，白在堅內。視石得白，堅在白內。一石之內，堅白相盈。如一現象——動作或物體——之內，宇、久總是連帶而存在也。

本上所論，天地間諸異，畢竟同體，故曰「異而俱於之一」，即惠施所謂「畢同」、「大一」。當知惠、公孫輩持堅白之論，本意在明萬物之一體，而伸其兼愛之說。而聽其論者本無誠意研討其兼愛之是非，而空以堅白之論弔詭可喜，相爲譁辯。莊子悲之，故曰：「非所明而明之，以堅白之昧終」也。（「堅白之論」詳後。）

然而墨家之所努力，猶不盡此。上之所引，在將天地諸異歸納於畢同之下。而墨家又將天地

間諸同分析而躋於畢異之境。是爲墨家「時」「空」論努力之第二步。今先從「宇」字講入。

〔經上〕庫：易也。

〔說〕庫：區穴若斯（句），貌常。

釋名：「庫，舍也，物所在之舍也。」墨家謂庫乃刻刻變易者，雖區穴未變，外貌猶常，而實非故物。莊子所謂「藏舟於壑，藏山於澤，夜半有力者負之而趨，昧者不知」也。莊子與惠施友善，故其書中言論，常可相推闡焉。

〔經下〕宇：或徙，說在長宇久。

〔說〕長宇徙而有處，宇。宇，南北在旦又在莫。宇徙久。

旦之南北，至莫已非，故曰「域徙」。墨家以時、空兩觀念相連合，便見空間息息變化，名是實異。墨家乃提出「長宇」一新名辭。宇若不徙，而長宇則必徙。故又云：

〔經下〕或：過名也。說在實。

〔說〕或：知是之非也，又知是之不在此也，然而謂此南北，過而以已為然。始也謂此南
方，故今也謂此南方。

此條乃提出名實之辨。依實而講，現在之南方，已非過去之南方。一切空間名稱，都是借已往之名，移稱現在之實，故曰：「過而以已爲然。」「或」是「地域」之「域」。以過去已往者爲名，故曰「過名」。再舉一例證之：

〔經下〕景不徙，說在改為住。

〔說〕景：光至景亡。若在，盡古息。

此條即「飛鳥之影未嘗動也」之意。影名不變，而影實已非。以證宇名雖同，而其實畢異也。今及其論「久」者：

〔經上〕止：以久也。

〔說〕止，無久之不止，當牛非馬，若矢過楹。有久之不止，當馬非馬，若人過梁。

止與不止，雖是空間之事實，亦從時間而判定，故云「止以久」。今設某一動作，苟爲時不久，則常人便謂不止。如矢過楹，歷時甚暫，見者均信矢過不止。又設某一動作，需稍久之時間者，則常識不知其爲動作，而認其有留止。如人過橋梁，常人見者以謂此人明明從橋此端而至彼端，其由此至彼，確已在橋留止多時也。推而言其更久者，如人之一世，自孩提以至老死，百年之間，常人孰不認其有留止？而謂逝者如斯，交臂非我，夫誰信之？墨家說宇雖久而不止，聞者宜其不信。如云「牛非馬」，人盡首肯。云「馬非馬」，則百喻而不解矣。但墨家絕對的不止論，言其反面，即爲絕對的停止論。如前舉影既改變，則前影非後影。而此前後諸影，各皆終古止息，更無變動也。故經云「止以久」，而經說則謂「有久不止」，相反相成，非矛盾也。墨家此等處甚多，不得以異說相訾應論。又：

〔經下〕均之不絕，說在所均。

〔說〕均：髮均縣輕，重而髮絕，不均也。均，其絕也莫絕。

此條亦言時間。「均」是「鈞」之借字，爲稱衡之義，不作均等解。輕髮懸重物，其髮必斷。說者則謂輕固不可以懸重。實則方其斷時，已非引時。苟無引時，何致有斷時？即其斷果，可證引

事。故曰：「均不絕，絕不均。」常人認爲同時者，今乃細爲分辨。公孫龍謂「髮引千鈞」，是其義。當其引時，並非即是斷時，故曰「均不絕」。當其斷時，已非引時，故曰「絕不均」。

墨家將「宇」、「久」兩觀念細細分析，最後所賸，只有「當下之現在」，或「現在之當下」一境。非宇非久，即宇即久。此惠施所謂「畢異」之「小一」也。當知「大一」、「小一」，「畢同」、「畢異」，非自相矛盾；猶如莊生所云「萬物莫大於秋毫而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭」者，是在善觀，不能拘著也。

墨家本此時間的新觀念之下，復有引伸數義，茲當附論者。

〔經上〕始：當時也。

〔說〕時或有久，或無久。始當無久。

「始」是在昔當初之義。常人云及始字，便若自始迄今，中間定有一段時間。墨家則云始者止在當下，始即是始，並無久。經中別有多條發明此意：

〔經下〕在諸其所然者於未然者，說在於是推之。

〔說〕在堯善治，自今在諸古也。自古在之今，則堯不能治也。

「在」訓爲察。自今察古，覺堯之善治。自古察今，則堯不能治。堯之道烏足以治戰國之亂局？其實堯之道只以治在堯之當時，並未以之治在後之戰國。戰國時人謂堯之能治，乃以當時人眼光觀察於堯也。如今人欲以孔子學說治現世，不知彼自以現世目光看孔子；孔子在春秋時，豈已預見現世變局，而謂其當時之說，乃求以治現世乎？故墨家說始，只在先前，不在當今。所謂始者，已屬過去，故云「無久」。又如：

〔經下〕堯之義也，生於今而處於古，而異時。說在所義二。

〔說〕堯臞，或以名視人，或以實視人。舉彼堯（舊作「友富商」三字，依梁校改。）也，是以名視人也。指是臞也，是以實視人也。堯之義也，是聲生（舊作「也」字，依梁校改。）於今，所義之實處於古。（說中兩「臞」字舊一作「霍」，一作「臛」，依張氏閒詁箋改。）

此條又提名實之辨。堯治天下而癯瘦，是堯之義之實，此事實乃處於古。（「處」即住、息、止、不動之意。）而堯之義聲，乃現世之新生，與往昔事實判然兩事。所以現世之古代，非即古代之古代。

粗心人言之，乃認爲同一古代耳。猶如前刻鳥影，非後刻之鳥影，而常人猶認其爲一影也。

上之兩條，均可證明始止於當時之理。綜以爲言，卽現在之過去仍爲現在，而非眞過去。今再引其論現在之將來者：

〔經上〕且：且言然也。

〔說〕且：自前曰且，自後曰已，方然亦且。

「且」是將來之意。但前之以謂將來者，後又謂之已往。可見將來亦是「現在化」之將來，並非現在外之將來也。故曰：「方然亦且。」「方然」便是現在，所謂將來，實亦是現在也。今不曰現在而曰方然，方然則亦現在、亦將來也。又：

〔經下〕且然不可止而不害用工，說在宜。

〔說〕且，猶是也。且然必然，且已必已，且用工而後已者，必用工而後已。

此云「且，猶是也」，猶說將來卽是現在。眞將來不可必，而現在之將來則可必。故云且然卽是

必然，且已卽是必已。爾雅釋詁：「已，此也。」小取篇亦云：「且入井，非入井也。止且入井，止入井也。且出門，非出門也。止且出門，止出門也。」一人方將入井自盡，固非彼已入井；然我卽今止之，便是止其入井，不云止其且入井。此卽「且然必然」之義，卽是將來爲一現在之將來之義。所以雖云將來，實係現在，不妨因宜而用力。若實屬將來，則現在無可用力也。

上之兩條，綜以言之，卽現在之將來仍屬現在。合諸更上三條，再爲綜說，則一切去、來、今三世分別，實只是當下一個現在。將去、來、今三世併作一刹那，故謂之「小一」。一刹那中含去、來、今三世，故謂之「大一」。墨經中之宇宙觀，卽組織完成於此一往一復之綜合與分析之中。

然上論兼愛學說，其根據乃在「萬物一體」，故必併諸異爲一同。今復析一同爲諸異，則與萬物一體之論將有妨礙，而於兼愛之說似無裨補；而謂墨經胥出於擁護兼愛之說者又何據？曰：不然。從異求同，其有助於兼愛之說者易見。從同辨異，其有助於兼愛之說者難曉。墨家非將凡世識之所謂同者，悉辨別以見其異；則凡世識之所謂異者，亦將不得混合以見其同。故墨家「畢同」、「大一」之說，實築其基礎於「畢異」、「小一」之上。卽此「小一」之「畢異」，而見其爲「畢同」之「大一」耳。故墨家之分異諸同，乃所以合同諸異也。至其關係於兼愛之理論，

亦有明白顯見於經文者。如：

〔經下〕可無也，有之而不可去，說在嘗然。

〔說〕可：已然則嘗然，不可無也。久，有窮無窮。（依梁校改。）

久有窮而無窮，卽以「小一」爲「大一」也。久有窮者，如前引處、住、止、息、不動諸論，皆發明久有窮之義也。惟久止息不動，嘗然而不可去，故得爲無窮。質言之，前一刹那非後一刹那，是久有窮也。每一刹那各含去、來、今三世，萬古止息不更移動，是久無窮也。墨家爲久之有窮而無窮，故旣曰：「且然不可止，不害用工。」又曰：「無窮不害兼。」故墨家言「畢同」、「畢異」，見兼愛之當然。墨家言「有窮」、「無窮」，見兼愛之可能也。

〔經下〕無窮不害兼，說在盈否知。

〔說〕無：南者有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮、無窮未可知，則可盡、不可盡未可知。人之盈否未可知，而必人之可盡、不可盡亦未可知，而必人之可盡愛也誖。人若不盈無窮，則人有窮也，盡有窮無難。盈無窮，則無窮盡也，盡有窮無難。

說中「南」字，盧云：「當讀如『難』。」（王充論衡案書篇：「仲舒之言雩祭可以應天，土龍可以致雨，頗難曉也。」是其證。）首「無」字，牒經標題。「南者」以下至「而必人之可盡愛也誖」，乃述難者之言。孫校云：「當作『而必人之不可盡愛也誖』。」添一「不」字，謂爲墨者自辯之辭；梁校從之，非也。盈，充盈義。「人若不盈無窮」以下始爲墨者答辯之語。經說中兼詳對面詰難之辭者，頗有其例。大抵此條詰難之辭，分爲兩層。謂所指人有窮則可盡，無窮則不可盡，爲一層。既所指人不充盈則不可盡，爲兩層。而墨家對於宇宙的根本觀念，則即以有窮爲無窮。自消極的破壞方面言之，髮引千鈞，絕時已非引時。一刹那後之人，已與一刹那前之人不同。自積極的建設方面言之，則一尺之棰，日斫其半，而棰體不動。所賸雖微，猶爲一棰之全體。（此當於次章詳論。）故墨家兼愛，雖千萬年後之人類，固非吾今日愛之能力所及；而我之爲愛，正可以說愛及人類之全體。何者？人類全體不以減去過去、未來之人類而加損，即當下已爲人類之全體。猶如一尺之棰，不必加上斫去之一半，始得爲棰之全體，即當下而棰之全體凝然不動如故也。故人類之盈無窮與不盈無窮可以不問，而人類之可以兼愛，其理卓乎不可復搖也。本條答辯之辭，僅盧爲往復。至於持論根柢，當於全經中會取。

乙　墨經中論名數

墨家宇宙論，茲以便宜分爲兩部：一論「時」、「空」，一論「名」、「數」。惠施歷物，都從「時」、「空」發議；而公孫龍堅白之辨，白馬之論，則自「名」、「數」見旨。其根柢皆在擁護兼愛。墨經中論「時」、「空」者，略具上引。今當條理其「名」、「數」之部。

墨經中談名數，最重「兼」、「體」之別：

〔經上〕體：分於兼也。

〔說〕若二之一，尺之端也。

「兼」是全體，「體」是部分。「尺、端」「一、二」之辨，亦復如是。墨家提倡兼愛，論其事實，終不能盡人而愛；一則在我之力有不及，如過分疏遠者；二則在彼之德有不可，如盜賊亂人；此皆不當愛或不可愛。反對者以此詰難，謂墨家有兼愛之名而不踐其實。墨家之解，則在申明雖不能人人而愛，而已無損於兼愛之理。本此努力，遂有兩義：

一、體分於兼，即已非兼。

二、兼去其體，仍自爲兼。

〔經下〕：一，偏棄之。

〔說〕一：一與一亡，不與一在。偏去。（依梁校改。）

「一」即是體，「二」則是兼。梁云：「必有二，然後一乃可見，是一與二在也。無二之一，則等於零。故曰『一與一亡，不與一在』。言僅有一則並一之名不能成立也。」可證體從兼中分出，便不爲兼。自此推演，即生下論：

一、白馬非馬。

二、狗非犬。

〔經下〕狗，犬也。而殺狗非殺犬也，可。說在重。

〔說〕狗：狗，犬也。而殺狗謂之殺犬不可，若兩䏶。

此條「重」字，亦有來歷：

犬未成豪曰狗，則狗可以有犬名。然狗雖可有犬之名，而實則只是一狗。如白馬雖可有馬之名，而實則只是一白馬。故曰：「二名一實謂之重。」此辨驟視若無意義，而墨家言之不倦，正爲可以解釋其兼愛理論之故。蓋凡此之論，均是從一意相承而來。此一意者，卽所謂：

〔經上〕同：重，體，合，類。

〔說〕同：二名一實，重同也。

殺盜非殺人。

是也。墨家講兼愛，但不能不殺盜，反對者卽持此爲難，云：「君等說兼愛人類，則盜亦人類一分子，亦在君等愛下耶？」墨家之答曰：

盜，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜非殺人也，無難矣。（小取）

此所謂「殺盜非殺人」，卽經下之謂「殺狗非殺犬」也。此云「盜人人也」，亦可改爲「盜人非人」，如云「白馬非馬」。蓋盜卽是人類中偏去之一。一並非二，故偏去其一，與二無妨。

〔經下〕偏去，莫加少。說在故。
〔說〕偏：俱一無變。

此謂「偏去」者，是「一」，是「體」，與「兼」、「二」無關。故去不加少，不生變也。殺去一盜，於人類全體不生變化，不致減少，依然是一人類全體，亦無礙於吾之兼愛。墨家縈迴迂曲，指狗說馬，其意只在擁護兼愛之說。今姑捨其議論之是非勿問，而推闡其所以如此持論之故，豈不彰彰甚顯哉？顧墨家所謂「偏去莫加少」者，終若於常識相違反，不得不別有證明。

〔經下〕非半不𣃔，則不動，說在端。
〔說〕非：𣃔半，進前取也。前則中無爲半，猶端也。前後取則端中也。𣃔必半，無與非半，不可𣃔也。

此條卽證明「偏去莫加少」之義。半卽是偏，不必定爲全體中之一半，只是全體中一部分耳。猶

云一，只是二中之一部分，不必定認一爲二之半。斲木者必斲去其部分，非斲去其全體。所云斲者，既非全斲，即猶無斲。亦非不斲，即非半之斲。故云：「無與非半，不可斲也。」所云「斲」既是部分，則其全體必仍遺留。故云「不動」。譬如尺棰，斲去其九寸，猶存一寸，仍爲棰體，因其斲去者非全體而係部分之故。墨家此論，與其「大一」、「小一」之說，正相通貫。苟有其體，必可分斲。斲既非全，必有遺留。至於遺留之量，爲多爲少，自常識視之爲不同，自墨者言之爲無異。何者？「大一」、「小一」、「異而俱於之一」也。云「說在端」者，經中別有論「端」一條，曰：

〔經上〕端，體之無（句），序而最前者也。

〔說〕端：是無同也。

「端」者，略如幾何學中所謂「點」。「體」乃「體分於兼」之「體」，與幾何學中之「體」不同。經下云：「體分於兼，說若二之一，尺之端。」（引見前。）故端是尺之體。（「尺」略如幾何學中之「線」。）何謂「體之無」？端雖尺之一體，而實等於無也。今設斲去尺之一端，而尺仍有兩端如故。今設前後兩端俱爲斲去，而此尺之仍有前後兩端猶如故。（按：此即上引一條所云「不動」。）則

端之於尺，不幾等於無乎？以其去而不加少也。故曰「體之無」，又曰「是無同」。「是無同」者，同於無也。「序而最前」者，端在尺之兩首，以序言之，居最先也。然則集眾無之部分可以成一有之全體乎？

〔經上〕厚：有所大也。
〔說〕厚：惟無所大。

惠施亦云：「無厚不可積也，其大千里。」墨家若未嘗言積「無所大」以成「有所大」，僅謂自此方面觀之爲「有所大」者，自彼方面觀之則爲「無所大」耳。今總括上述，則體分於兼，即異於兼，其與兼之關係等於零。兼必有體，方其體去，兼亦仍自爲兼而無變。故兼愛人類，則盜亦在兼愛之中，而兼愛者可以殺盜。

墨家此論，猶有其補足之附義。

〔經上〕損：偏去也。
〔說〕損：偏也者，兼之體也。其體或去或存，謂其存者損。

墨家雖言「偏去莫加少」，亦復謂「其存者損」。顧墨家之意，以謂損者，非惟無害，抑又有益。

〔經下〕無欲惡之為益損也。說在宜。

〔說〕若識麋與魚之數，惟所利，無欲惡。傷生損壽，說以少連。（孫校：「連」疑當作「適」。）是誰愛也？嘗多粟，或者欲不有，能傷也。若酒之於人也。且恕人利人，愛也。則唯恕弗治也。

此條經說多未詳，然大意可得而言。「無欲惡之爲益」，即是以損而爲益。人能損其欲惡至於無欲惡，豈不於人轉有益？如麋、魚、酒、粟，可以養生，然亦以少而適可爲佳，多進反以傷生損壽。智者損人酒肉，正是愛人、利人之意。其意亦若爲兼愛者殺盜而發。又：

〔經下〕損而不害，說在餘。

〔說〕損：飽者去餘，適足不害。能害飽，若傷麋之無脾也。且有損而後益。

此條經說，亦難盡解。然謂損而不害，則甚明顯。「能害飽」三字，猶云能害者飽，飽則有害

它。綜上三條會其大意，則墨家謂兼中去體，可以謂之有減損，而不得謂之是缺少。惟其無所缺少，故仍爲一完整之全體。而減損則對於全體爲無害，且時亦有益。經說雖舉養生飲食爲例，然其立論本意所在，則決不盡於養生飲食。故余謂其爲墨家兼愛者殺盜人之補足義也。

今更綜觀本章所引，則墨家所謂「萬物一體論」者，實建築其基礎於「名」、「數」的理論之上。彼所謂「大一」、「小一」，亦惟可於「名」、「數」的觀念中求之。而其論此最透徹者，則如：

〔經下〕數（句）：物一體也。說在俱一，惟是。（「數」字舊本作「歐」。張以「歐物」連讀，孫云：「疑當爲『數物』之誤」，而不得其解。今按：「數」字當斷句，其說詳下。）

〔說〕俱：俱一，若牛馬四足。惟是，當牛馬。數牛數馬則牛馬二，數牛馬則牛馬一。若數指，指五而五一。

此條乃言物可分數，而實只一體也。如數牛馬之足，則牛馬各四足。儻數牛數馬，則牛馬各一。儻合數牛馬，則牛馬爲二。四足已包在一馬之內，猶如五指已包在一手之內。莊子齊物論云：「天地一指也，萬物一馬也。」天地可以分析，如一手之五指。萬物可以合併，如百體之一馬。

（莊子又云：「立百體而謂之馬。」）此不過因是乘宜，暫爲名數，而天地則一體也。然精而察之，墨家所謂萬物一體者，正亦由名數之分合證成之耳。故墨家之萬物一體論，可以稱之爲「唯名的萬物一體論」，或「名數的萬物一體論」。道家所持，則爲「唯氣的萬物一體論」，或「陰陽的萬物一體論」。此則莊周與惠施之所異。其說別詳。（以上成於十二年春間，以下新續。）

中篇　兼愛學說在認識論上之根據

丙　墨經中論知識

墨家初言兼愛，本於天志。既不足以折服人心，乃轉而爲「名數的萬物一體論」，略如上述。然而辯難之來，猶未已也。今試問：墨家何從而得此萬物一體之知識？亦何以知人類之盡可愛？今墨經中解答此項問題者，略當於近世哲學中之認識論。試更約述如次：

〔經上〕見：體，盡。

〔說〕見：特者，體也。二者，盡也。

此言見有二種：

一、體見。

二、盡見。

特者，猶云一也。「盡者，莫不然也。」（經上）蓋一爲部分之見，而一爲全體之見也。人類本自有見全體之可能。然而按之人類知識之實際，則若有不然。有所見，必有所不見。有所聞，必有所不聞。寧有所謂「盡見」哉？墨家之言曰：

〔經下〕不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修。

〔說〕見不見離。一二不相盈，廣修，堅白。

物有可以偏去其一者，有不可偏去而二者，此墨家「名」、「實」之辨也。如有一石，擊而碎之則爲二，是若可以偏去。然一石既碎，仍俱是石，即上引所謂「俱一無變」也。如一石之堅白，此爲不可偏去而二。今我見石，所見者白，所不見者堅，堅之於白，不可偏去。又如見一物之修與廣，亦不可偏去。而人之目則見白不見堅，此謂之「見不見離」。而謂「一二不相盈」者：

〔經下〕於一有知焉，有不知焉。說在存。

〔說〕於石一也。堅白二也，而在石。故有知焉，有不知焉，可。

此條「一」、「二」義解與前舉正似。石者一也，堅白二也，二爲全體，一爲部分，此是經中貫通大例。然則堅白是全體，而石是部分也。故公孫龍子云：「物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？」（堅白論）又曰：「且指者，天下之所兼。」（指物論）此皆以堅白爲「兼」即全體，以石爲「體」即部分之證。（說詳余著公孫龍之學說。）余又謂是名實之辨者，石是其「名」，堅白其「實」。堅通萬物之堅以爲堅，白通萬物之白以爲白。試搗一石，成爲齏粉，其間粒粒堅白，亦復各無少缺。至於石之名號，則因宜乘便而立。故公孫龍謂「堅白石可二而不可三」，明只有堅白二實，石是虛名，不成三也。此即「一二不相盈」之義。謂堅之與白相盈則可，謂石與堅白相盈則不可。然而人之見石，見其白不見其堅，則見固不可以盡歟？曰：否，不然。人見石之白而不知其堅者，特以初見不習之故。其後時與石遇，目視而得其白，手拊而得其堅，習之既久，則以目視者，不徒見白，亦且知堅。則爲「盡見」矣。

〔經下〕知而不以五路，說在久。

〔說〕知者，若瘧病之於瘧也。知以目見，而目以火見，而火不見。惟以五路知。久不當以目見，若以火見。

此條乃言盡見由經驗而得之理。久者，卽經驗也。人之病瘧者，非有前日經驗，何知今日之爲瘧？又如人初遇火，目覩見光，手炙知熱，是知以五路也。（「五路」，猶云五官。）其後既有經驗，久則見火卽知其熱，無須手觸而後知。故初見見其光，久見見其熱。熱非吾目可見。目見其光而又見其熱者，徒以見光而知其爲火，又知火之爲物熱。然則彼物熱者，非以吾目爲見，乃以彼火之名爲見。故曰：「知以目見，而目以火見。」然火之爲名云何能見？正以吾往日五路之經驗見耳。故今見光而知熱者，非目能見，亦非火名能見，乃吾從昔手觸之見。故曰：「而火不見，惟以五路知。」五路何以能不觸物而知？是在經驗。有經驗則聞其名而知矣。故曰：「久不當以目見，若以火見。」吾人聞火之名而想見其光與熱者，此見若含於火名之內，而實非在火名之內，乃在吾人五官之經驗；積之既久，乃可以不當於五官而亦有見耳。此墨家說明盡見之來歷也。

〔經下〕火熱，說在頓。
〔說〕火：謂火熱也，非以火之熱我，有若視白。

此與前條一意。見火而知其熱，不必由火之熱我也。如視白而知其堅，亦不必由石之觸我也。其說在「頓」，頓者，積也。猶前條之「久」，皆吾人之經驗也。

〔經下〕聞所不知，若所知，則兩知之。說在告。
〔說〕聞：在外者所知也。在室者（此六字係梁校補。）所不知也。或曰：「在室者之色，若是其色」，是所不知若所知也。……夫名，以所明正所不知，不以所不知疑所明。若以尺度所不知長。外，親知也。室中，說知也。

此條墨家在知識論中明白提出「名」字之地位。名者，人類經驗之共同標幟也。人之知識，決不能盡恃一己之經驗，而貴乎借助於他人之經驗；則有賴於名。人類自有名，而「所知」與「所不知」可以兩知，如聞石之名而知堅白之實也。故經上之說云：「告，以文名舉彼實也。」

〔經下〕知其所不知，說在以名取。

〔說〕知：雜所知與所不知而問之，則必曰：「是所知也，是所不知也。」取去俱能之，
是兩知之也。

此條亦言有名則可以知其所不知。夫人類知識，其起源本由於經驗，而名則自有知識而起。然逮其有名，乃可以知其不曾經驗之知，夫而後知識乃不爲經驗所限。故知識起於經驗，而不限於經驗。

〔經上〕知：聞，說，親，名實合，爲。

〔說〕知：傳受之，聞也。方不㢓，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。
名實耦，合也。志行，爲也。

此條墨家論知識最詳密。知識不能盡靠親知，即當身之經驗，而又有俟夫傳受。傳受者，他人之經驗，而我接受之也。又不止於此，而有待於推說。推說者，本此而推諸彼，而空間、時間不足以爲我之隔閡也。而傳聞、推說，其事均有賴於名。名實合乃爲知，否則如瞽者之言鉅白而黔

黑，而不能合於取舍之實，則傳聞、推說非知也。知不發源於經驗者非眞知，知而不歸宿於行爲者亦非眞知，故以行爲爲知識之殿焉。今不能一一詳論，而特論其知識不必限於身觀之親知之一事。夫人類無窮，何可一一親知，而始見人類之可以兼愛？墨家於此乃提出推知之爲重要而可信。

〔經下〕擢慮不疑，說在有無。

〔說〕疑，無謂也。臧也今死，而春也，謂之人（舊作「文文」，均以形近而誤。）死也可。

此條卽言推知（卽說知。）之足信也。說文：「擢，引也。」卽推論之義。又按：說文：「春，推也。」（此字自來未得其解。）以臧之死，推而慮之，逕謂凡人有死可也。苟有人焉，疑及推慮之不足信，而必待夫親證，則豈不無謂之甚乎？經文「說在有無」，「有無」二字，乃承上條所論而來。

〔經下〕無不待有，說在所謂。

〔說〕無：若無焉，則有之而後無。無天陷，則無之而無。

此亦論推知之要也。人類知識，若徒恃親知，或前人之聞見，（卽傳聞之知。）則僅足以知「有」，

而不足以知「無」。無者，有有而後無，有未始有之無。譬如天陷，古來曾無見者，然人知有所謂天陷；其事能否且勿問，然因有推知，而人類知識，遂可以及於耳目見聞之外、天地未有之事也。故人類有確知其事而又不能實指者。

〔經下〕所知而不能指，說在春也。逃臣狗犬遝者。（「遝」本作「貴」，王校非攻下云：「『眔』，隸書與『貴』相似。」疑「遝」損泐成「眔」，遂譌為「貴」。）

〔說〕所春也，其執固不可指也。逃臣不知其處，狗犬不知其名，遝（舊本作「遺」，今以意改。）者巧弗能兩也。

此條「春」字亦訓推。逃臣定有居處，而不能指出其居處何在。畜狗馬者，錫之以名，（今人亦然。）知其有名而不知其名是何。人類親知，祇限於當身近處。至於異地異時，隔絕遼遠，雖有巧者，不能兩知。則人類知識之有貴於推也明矣。推知者，卽「以所明正所不知，不以所不知疑所明」（引見前。）是也。

〔經下〕不知其數而知其盡也，說在明者。

〔說〕不一一知其數，惡知愛民之盡之也？或者遺乎其明也？（「明」，舊作「問」。孫據說改經文「明」字，梁校依之，非也。當據經文改說為是。）盡愛人則盡愛其所明，（此「明」字舊亦作「問」。）若不知其數而知愛之盡之也，無難。

此條乃正言兼愛不必盡知人而愛之之理。如人見火卽避，知其焦膚炙骨，不必盡火而試之者，明也。避火者，避吾之所明。愛人者，亦愛吾之所明。豈必盡人而知其可愛與否，乃始爲兼愛之說耶？疇昔之火炙人，吾知之所明也。今昔之火炙人與否，吾知之所不知也。今將以所明正所不知而避之乎？抑將以所不知疑所明，而姑近試之乎？墨家之兼愛，則亦在夫以所明正所不知而已。經上：「說所以明也」，則明正自推知而來。

〔經下〕知狗而自謂不知犬，過也。說在重。

〔說〕知：知狗者重知犬則過，不重則不過。

二名一實爲「重」（經上），知狗而自謂不知犬者，是不能推也。人盡知己之可愛，己之父母妻子之可愛，而不知人盡己也，人亦盡爲人之父母妻子，而謂不知人類之可以兼愛與否，是亦知狗不

知犬之類也。其他經中論及知識問題者尚多，取顯吾意，不復盡舉。

下篇　兼愛學說在人生論上之根據

丁　墨經中論行爲

最後當略述經中論及行爲之部，而先觀其論行爲與知識之關係。

〔經上〕為：窮知而縣於欲也。

〔說〕欲難其指，（孫校：「難」為「斲」字。）智不知其害，是智之罪也。若智之慎之也，無遺於其害也，而猶欲難之，則離之。（孫校：「離」即「罹」。）是猶食脯也。騷之利害，未可知也。欲而得（依孫校增。）騷，是不以所疑止所欲也。廧外之利害，未可知也，趨之而得力，（孫校：「力」疑作「刀」。）則弗趨也，是以所疑止所欲也。觀為窮知而縣於欲之理，難脯（孫校：當是「斲脯」之誤。）而非怒也，難指而非愚也，所為與所不為（依張校改如此。）相疑也，非謀也。

此條多疑字，未可盡解。然循察大意，則甚爲明白。墨家謂人類行爲不係於其「知」而係於其「欲」。對於一事之利害，知之已盡，猶未足以決定其行爲之趨向。凡決定其行爲之趨向者則在於欲。其所舉「𧣾指」、「食脯」、「廧外」三例，今不能確曉其爲何事。然觀上下文意，則其意可得略說者：

一、𧣾指本有害，其人已盡知之而猶欲𧣾，是行爲不決於知識而決於欲望之證一。

二、食脯之利害猶未盡知，而其人竟欲食脯，是行爲不決於知識而決於欲望之證二。

三、廧外之利害猶未盡知，而其人不肯趨至廧外，是行爲不決於知識而決於欲望之證三。

綜觀三例：

一、爲明知其害而爲之。

二、爲不知其利害而爲之。

三、爲不知其利害而不爲。

而總之曰：「食脯非由其智，𧣾指非由其愚。」行爲與知識無關，而縣於欲望。此墨家論行爲之大意也。墨家所以爲此議者，蓋緣時人與墨者詰難，多問何由知人類當兼愛云云；墨家既答其疑，（見前篇。）又謂人之愛人與否，不關其知識。苟誠欲兼愛人者，亦不在其必欲知兼愛人之利

害是非也。

〔經下〕不知其所處，不害愛之。說在喪子者。

無〔說〕。

此條證明愛不必俟知之理。人果愛其子，何必知其已死之子或已亡之子究在何處。則人以兼愛之利害是非來相詰難者，墨家可以謂：君自不欲兼愛，否則豈必盡知之而後兼愛之哉？

〔經上〕知：聞，說，親。名實合，為。

〔說〕……志行，為也。

此條以行爲歸入知識之最後一步，而曰「志行，爲也」，此即爲「窮知而縣於欲」之義。墨家論行爲既以「志」、「欲」爲言，自不得不帶有偏於動機論之傾向。此蓋墨經本出惠、公孫之際，其間已受儒家孟子一派學說之影響也。今欲發明墨家對於人生論之精義，則不可不首及其對於「仁」「義」之辨：

〔經上〕仁：體愛也。

〔說〕仁：愛己者，非為用己也。不若愛馬者。

〔經上〕義：利也。

〔說〕義，志以天下為愛而能能利之，不必周。（「周」，本作「用」，疑形近而誤。）

仁、義相比而論，自受儒家影響。惟辨仁義即辨愛利，而主愛無盡利有盡，亦爲兼愛論辯護，而與其先常言「兼相愛」、「交相利」者有別矣。仁者「體愛」，經上：「體，分於兼也。」兼愛下篇云：「別而非兼。」人非無愛，而皆爲「別愛」，此墨家所深惡。何謂別愛？各愛其親，不愛人之親，是別愛也。體愛者，乃於人類中別出其親以爲愛，是亦別愛，非兼愛也。兼愛必盡人類而愛。小取篇云：「獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。」彼非別有愛於臧、獲。彼之愛臧、獲，即其兼愛之心之流露。愛其親者，亦當本於兼愛以爲愛，不當爲體愛，即別於人之外以爲愛也。小取篇又云：「獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。」此則爲體愛矣。故儒家要人推廣愛親愛弟之心以愛人，而墨家則謂此心即不愛人之心也。故一以己爲本，推己以及人。一以人爲本，由人以及己。其愛同，其所以愛者不

同。其曰：「愛己者，非爲用己也。不若愛馬者。」愛馬之愛與愛己之愛何以異？曰：愛馬者爲其有用於馬，其愛止於其馬。愛己者，非爲有用於己而愛。己爲人類之一體，人自有兼愛人之心，因亦愛及於己也。是其愛雖在己，而愛之心不止於己。大取篇云：「爲天下厚禹，厚禹也。爲天下厚愛禹，乃爲禹之人愛也。厚禹之加於天下，而厚禹不加於天下。若惡盜之爲加於天下，而惡盜不加於天下。」厚禹乃屬功利之事，厚愛禹則屬愛人類之心，故曰「爲禹之人而愛」，此乃爲兼愛也。故又曰：「愛人不外己，己在所愛之中。」是兼愛者不害於爲己。儒家言仁，終爲體愛，非墨者所取。但愛而不及用，則爲二者所同。是墨經此處釋仁字只言愛己，已爲對儒家遠有讓步矣。仁只言愛，而義則兼及於利，此爲仁與義之別。但利亦視其力之所能及，故曰：「不必周。」

> 巫馬子謂子墨子曰：「子兼愛天下，未云利也。我不愛天下，未云賊也。功皆未至，子何獨自是而非我哉？」子墨子曰：「今有燎者於此，一人奉水將灌之，一人摻火將益之，功皆未至，子何貴於二人？」巫馬子曰：「我是彼奉水者之意，而非夫摻火者之意。」子墨子曰：「吾亦是吾意而非子之意也。」

此即墨家愛利之辨也。愛之事不必周，而愛之心必周。愛之功不必周，而愛之志必周。故大取篇云：

志功為辨。

當時之詰難於墨家之兼愛者，蓋多不辨於志功也。故小取篇云：

愛人，待周愛人，而後為愛人。不愛人，不待周不愛人。不周愛，因為不愛人矣。

此愛之心必周之說也。

〔經上〕孝，利親也。

〔說〕孝：以親為愛而能利，利親不必得。

愛親者必求利之，然親不必得利。此條所云，即志功之辨也。又大取篇曰：

藉臧也死而天下害，吾持養臧也萬倍，吾愛臧也不加厚。

此又志功之辨之最透徹者也。我愛親而吾之親不必得其利，然不害我之愛。此重在志，不在功。我之持養臧也萬倍，然我之愛之者不加厚。我之志固在天下，不在臧。

〔經下〕仁義之為外內也內，說在仵顏。（按：此疑當作「仁義之為外內也仵，說在顏」。下一「內」字由「仵」字誤移在下而衍。）

〔說〕仁：仁，愛也。義，利也。愛利，此也。所愛利，彼也。愛利不相為內外，所愛利亦不相為內外。其謂仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出右目入。

此條辨仁內義外，亦卽辨志功之意。誠愛之（仁）而求有以利之（義）者在我，受我之愛與得我之利者在彼，故曰：「愛利，此也。所愛利，彼也。」經云「說在顏」者，卽說「若左目出右目入」。愛利相爲用，如兩目之相爲視，有相濟，非相反也。孟子亦有仁內義外之辨，墨經出世，當較後於孟子。仁內義外，想是當時一種普通意見也。志功之辨，孟子亦有之。此皆墨辯思想受儒家影響之顯見者。當時儒家議論，殆以愛之爲志，而以利之爲功。墨家乃以愛之、利之皆是志。同時亦皆是功。志可盡，功不可盡。較於本初所論「兼愛」，議論入細矣。大凡一派學說，常與其反

對一派交相影響，遞爲進變。細加爬剔，昭然可見。觀於墨辯所論仁義諸條，即可以知其非出於墨子之當時也。

今爲綜述大意，則墨家認爲周利人之事有不可必，而周愛人之心非不能有。故墨家之言「兼愛」，乃以周愛人之心，行周利人之事。而人之周受其利與否，則於墨家之兼愛理論無妨也。此爲墨家建立其兼愛學說於行爲論上之大概。然循此立論，已與儒家論仁孝無大別。儒家以孝弟爲仁之本，而仁者亦未能「博施於民而濟衆」，「雖堯、舜其猶病之」，則與墨經此處之辨，復亦何異？故後人終取儒家之仁，而不再主墨家之兼愛也。

（本篇刊載於民國十三年四月東方雜誌第二十一卷第八期）

墨辯碎詁

余草墨辯探源，尙有賸義，續爲碎詁一篇。惟此稿已遺失不全，今就其僅存者附刊於此。

一　經下春字解

經下之下（五一）：

〔經〕擢慮不疑，說在有無。

〔說〕擢疑，無謂也。臧也今死，而春也，得文文死也可。

按：說文：「擢，引也。」此與小取篇「援」字同義。（胡適說，見哲學史大綱第三章。）卽推論之意。

又按：說文：「春，推也。」（胡氏謂「春」是人名，誤。）「得」當爲「謂」字，草書形近而誤。「文文」當爲「之人」之譌。今改定其文如下：

擢疑，無謂也。臧也今死，而春也，謂之人死也可。

此謂以臧之死推而慮之，雖謂凡人有死可也，使於此而疑之，則無謂也。

經下之上（四〇）：

〔經〕所知而勿能指，說在春也，逃臣狗犬貴者。

〔說〕所春也，其埶固不可指也。逃臣不知其處，狗犬不知其名也。遺者，巧弗能兩也。

「埶」與「勢」同。舊作「執」，依張皋文說改。「知」舊作「智」，依梁任公校釋改。

按：說文：「春，推也。」「說在春」，即推論之意。事有雖屬所知而弗能確指者，則可以推論知也。故說云：「所春也，其勢固不可指也。」梁釋謂：「明明知之而無從指之，如知有逃臣而不能指其逃在何處，知有狗犬而不能指出其名。」皆是。惟釋末句未憭。今按：經文「貴者」當作「遼者」。王校非攻下云：「『尞』，隸書與『貴』相似。」說中「遺者」亦「遼者」之誤。

「巧弗能兩」之「兩」，謂同時兼知也。荀子解蔽：「心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。兼知之，兩也。」「兩」字義與此同。本經下行亦有「取去俱能之，是兩智之也」，均可證。此謂我惟知當今近處而已，推而至於遼遠，則雖巧固不能兼而知也。「兩」，孫校作「罔」，謂即網羅之網，梁釋從之，殊非是。

二　經下𦝫字解

經下之下（五五）：

〔經〕狗，犬也，而殺狗非殺犬也，可，說在重。

〔說〕狗，狗犬也，而殺狗謂之殺犬，不可，若兩𦝫。

梁釋：「狗不過犬之一種，故殺狗可謂之非殺犬。狗爲犬之一種，故殺狗可謂之殺犬。兩𦝫，義未詳。」今按：「𦝫」當作「螝」。莊子：「螝二首。」韓非子曰：「蟲有螝者，一身兩口，爭食相齕，遂相殺也。」古今字詁：「螝，古之虺字。」引見顏氏家訓卷三。管子水地：「蟡者，

一頭而兩身，其形若蛇。」「蟜」恐即「螝」字而異說。狗是犬而殺狗非殺犬，反正相滅，如「螝」之兩首爭食相殺也，故曰：「若兩螝。」

三　經下荊沈解

經下之下（五七）：

〔經〕荊之大，其沈淺也，說在具。

〔說〕沈，荊之貝也，則沈淺非荊淺也。

此條張、梁皆云「未詳」。孫校：「沈」，當爲「沆」，沆，謂大澤也。經「具」、說「貝」，並當爲「有」。今按：「具」字不誤。說中「貝」字亦當作「具」。「荊」，疑「刑」字之誤。周禮注：「鉶，羹器也。」詩閟宮：「毛炰胾羹」，傳：「羹，大羹、鉶羹也。」則鉶自盛羹之器。「荊」、「刑」並「鉶」借字。孫校「沈」作「沆」，是也。「沆」爲「羹」字借音，非大澤義。以今字寫之，當云：

鉶之大，其沆淺也，說在具。

淺深論其所具，不論為具之器，故曰：「羹淺，非鉶淺也。」

四　經上庫字解

經上之上（四八）：

〔經〕庫，易也。

〔說〕庫，區穴若斯，貌常。

孫從盧校「庫」為「廧」，梁校釋從之；其實非也。釋名：「庫，舍也，物所在之舍也。」說云：「庫，區穴若斯（句），貌常。」謂區穴未變，外貌猶常，而實非故物矣，故曰「易」。莊子所謂「藏舟於壑，藏山於澤，夜半有力者負之而走，昧者不知」也。此與經下「宇或徙，說在久」一條意略相似。梁謂：「經下『宇或徙』一條與此條下『動或徙』一條文義皆同。」亦非也。下

條經說云：「動，偏際徙，若戶樞免瑟。」今按：「偏際徙」者，謂徙其區穴位置，故曰「動」。如矢之過楹，人之過橋，是域徙之動也。如「南北之在旦又在莫」，若未變而實已變者，是域徙之字也。兩條似不可混。戶樞，戶之所以轉動開閉之機。樞主其運轉，故曰樞機。免，逃逸義。瑟，弦樂。皆有「動」義。惟「免瑟」連用必有誤，未詳。張純一閒詁箋此條，較爲得之。

五　經下粺字解

經下之下（七〇）：

〔經〕唱和同患，說在功。

〔說〕唱無過，無所周，若粺。和無過，使也，不得已。唱而不和，是不學也。智少而不學，功必寡。和而不唱，是不教也。智多而不教，功適息。使人奪人衣，罪或輕或重。使人予人酒，功或厚或薄。

「遇」，舊作「過」，從孫校改。「智少而不學，功必寡」，「功」字；「智多而不教」，「多」

字，從孫校增。「功或厚或薄」，「功」字從梁校。

梁云：「此條義未詳。」今按：此條義甚顯白，惟「粺」字不可解，當作「痹」。說文：「痹，濕病也。」爲痲痹風痹，素問所謂「時痛而皮不仁」者也。孫校作「稗」，未是。唱無和，和無唱，皆無功，故曰「同患」。唱者不遇和，若人身痹，心不使身，是「不周」也。孫疑「周」當爲「用」，亦非。和者不遇唱，則所行逼於使令，不得已耳。使人奪衣，唱者罪輕，奪者罪重。使人予酒，唱者德厚，予者薄。何者？奪衣之事成於和者，予酒之實出自使者也。故曰「說在功」。功，成事之所始也。

六　經上合字解

經上之下（八三）：

〔經〕合，正宜必。

〔說〕合，兵立反中，志工正也，臧之爲宜也。非彼必不有，必也。聖者用而勿必，必也者可勿疑，仗者兩而勿偏。

「合」，舊作「古」，依梁校改。此條諸家均不得其解。今按：合有三義：一、正。二、宜。三、必。說文：「合，合口也。」兩器相合，一仰一覆，區位相反，而各向其中，合也。「兵立反中」四字，正釋此義。「兵立」當是「丘位」二字之譌，「位」字人傍移上誤爲「兵」也。古語「丘」、「區」音同而義通，謂區位相反而各向中也。「志工」二字當移「正也」之下。「正也」一語，卽釋上「丘位反中」之合也。「工」當從孫校作「功」。臧僕之爲，志功以從事，宜也，所以求合其主也。「志功」卽孟子「志功志食」之辨，亦卽大取篇所謂「志功爲辯」者也。「合」必有「彼」與「此」。徒此無彼，必不成合，故曰「必」也。通人知合之權不盡在我，而有在彼，故勿必於合也。「用而勿必」者，「用」卽經說上「諾不一利用」之「用」，莊子齊物論所謂「用也者，通也」，皆是也。夫至於彼此相合，此必彼此深信，乃可勿疑而合也。「仗者，兩而勿偏」，「仗」字亦當爲「必」字形近而譌。言必然之合，出於彼此兩方，勿可以偏面強也。今重寫定經說文句如下：

> 合，丘位反中，正也。志功，臧之爲，宜也。非彼必不有，必也。聖者用而勿必，必也者可勿疑，必者兩而勿偏。

又按：「兵立反中」，「兵」字或當作「弁」，以形近而誤。孫校節用中云：「弁，變之叚字。」「立」，古通「位」，春秋桓二年「公卽位」，石經春秋作「公卽立」，是其例。則「兵立反中」或「弁位反中」之誤，卽謂變其位而反向中也。義亦通，並存再考。

（本篇刊載於民國十七年蘇州中學校刊十一期）

評譚著墨經易解

墨經之校釋，清儒自張、王、俞、孫以來，迄乎近茲，無慮數十百家；可說者大抵說盡，所遺則往往不可說。最近武漢大學教授譚戒甫，有墨經易解，自稱用力前後垂二十年，稿已三易。其書不憚於人人難說處一一說之，精思眇慮亦時有超諸家外者，誠近來一艱劬之著作也！惟粗一繙讀，覺有可商者數事：

一、治墨經首重校讀。校讀果得，說義自當，否則或不免郢、燕之誚。本書校讀另附卷末，而本文則徑就著者校定文寫之；然讀者仍當先看校讀，再覈說義，殊覺費事。似當仍依以前諸家舊例，先校讀、後解說爲當也。

二、自來治墨經者，諸說紛如。今譚書晚出，最好將其扶同前賢者一一標明，則讀者易於較覈；而譚書對墨經之新貢獻何在，讀者亦易尋得。今著者自云：「學問乃舉世公物，後先印合，

固可並存。」此論自高，然非熟治諸家義說者，驟讀譚書，必感不便。

三、考釋古籍，闕疑之事，常所不免，而墨經尤難盡瞭。今譚書逐條解說，用力固勤；然不如遇不自安處姑闕數事，不僅表示考釋者之謹嚴，亦足開示學者一良好之模楷也。其有自創新解，未見爲十分之見者，亦當兼采舊說，以資比觀。

即如經上31條：「舉，擬實也。」32條：「言，出舉也。」兩「舉」字本相承而來。今譚書竟改32條爲「言出故也」，下面即根據校定文施解說；讀者若不先看附卷之校讀，則不知此條原文尚有問題。而譚氏校改此條，只據小取篇「以說出故」一語，以意定之，別無他本；其所下解說，亦未臻自然朗暢。果譚書能先列校讀，次下義說，則讀者較易定其信達矣。

又如經下16條：「景不從，說在改爲。」王校作「景不徙」，解者多以莊子「飛鳥之影未嘗動也」說之，本已無疑。著者因認公孫龍諸人說與墨經根本相異，遂竟改此條爲「景徙」。然列子仲尼篇載公孫龍有「影不移者，說在改也。」張湛註引墨子：「影不移，說在改爲也。」此乃本條應爲「影不徙」最堅確之明證。而譚云：「此句『不』字，疑衍之極早，乃漢晉學者照莊、列諸書增不字。」不悟若是「影徙」，則前影即後影，何得云「改爲」？張湛註列子云：「景改而更生，非向之影。」豈不甚明？譚氏必作「景徙，說在改爲」，殊屬牽強。然讀者若不先看校

讀，則幾疑墨經原文自作「景徙」也。

又如經上92條：「諸不一利用，服執説(音利)，巧轉則求其故大益。」三語皆無説，治墨經者遇此等處，均感棘手。今讀譚書，一一依自己校定文徑下説義，令讀者全不見困難所在；幸譚解亦未臻明暢，否則豈不將認爲墨經原文固如是乎？

又如經下14條：「宇久不堅白」五字，亦須先看校讀，始知著者自從兩處移來合成，並非墨經原樣也。

又如經上17條：「廉作非也」，譚解引釋名：「非，排也，人所惡排去也。」而云：「作非者，言己作之而惡者排去之也，即自檢歛之義。」「作非」二字，豈能增出如許字説之？且卽就譚氏語，亦覺難瞭。

又經上89條説：「難宿，成未也。」譚解：「『難宿成未』，皆卽『儺踦盛昧』之省文。詩小雅：『其葉有難』，注：『難，盛貌。』又衛風：『佩玉之儺』，注：『儺，行有節度。』論語：『足縮縮如有循』，疏：『言舉足狹數。』漢書律歷志：『昧薆於未』，釋名：『未，昧也。』説文：『昧，闇也。』綜觀諸義，其語甚明。蓋謂君子之道，行有節度而日以盛也；小人之道，舉足狹數而日以闇也。」此處將「難宿成未」四字，完全破讀，又加上如許曲折，而云其

語甚明；竊謂如此訓說，不如仍以闕疑爲是。

又如經上12說：「忠，不利弱子，亥足將入，止容。」譚解：「『亥』，假爲『其』，……其足將入止容者，『入』，猶大禹『三過其門而不入』之『入』。墨子法禹，形勞天下，突不得黔，故足將入室而有止容。……禮玉藻篇：『足容重』，鄭玄註：『舉欲遲也。』蓋過門將入，舉足欲遲，言不顧家也。不利子，不顧家，以利天下，所以爲忠。」此等解法，其果爲得古人之眞乎？竊謂卽不欲闕疑，下語亦當云「疑是如此」云云，庶使讀者知考釋古書之應有分寸也。

亦有前人校釋，大抵已臻明暢，而譚書轉守原文遂又失之者。如經下1條：「止類以行之。」「之」，舊作「人」，孫校作「之」，極是。譚仍作「人」，解云：「行人，『行』者，猶言變遷。人有變遷性，如一類雖主故常，而一類之人則必流動不息，故曰行人。」以行人爲性喜變遷之人，恐未確。況「止類以行人」一語更難解。竊謂此等處，縱在作者自謂別有創見，亦應先列前人校釋，則讀者可以知異同，審別擇也。

又如經上62條：「有間，中也。」引畢云：「間隙是二者之中。」其義已瞭。又引梁啟超說亦是。而著者自謂：「畢說未盡其義。蓋此『中』卽由二間所成，易言之，猶云有二間必有一中也。」則轉嫌支離矣。惟幸並列他說，則讀者可自向背耳。

又如經上59條：「方，柱隅四讙也。」譚謂「讙」乃「權」之假字，引大取篇「權，正也」爲說。然此「正」乃「正變」之「正」，非「方圓斜正」之「正」，則亦仍不如舊說較得也。今譚書於舊解惟言其不甚諦，而未引其說，則讀者未知優劣所在。

上舉數例，特於譚書爲體例上之商榷。如論大義，亦有數點可討論者：

一、首當考定墨經之成書年代也：譚書屢以公孫龍說與墨經對比，似墨經多數均爲駁正公孫龍說而發；然公孫龍年代已及長平戰後，在戰國晚世，豈墨經之作成尚在其後乎？又譚書一六五頁，論及五行，亦謂「五行相生，大抵自鄒衍後逐漸滋生，故墨者得以援義遮撥」云云。鄒衍亦與公孫龍同時，其卒年猶當稍後；今墨經尚得遮撥衍後逐漸滋生之義，其成書年代之晚可知；然證之莊子天下篇「俱誦墨經」一節，則又扞格難通矣。

二、宜辨名墨異同也：莊子天下篇：「俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應，以巨子爲聖人。」是謂諸墨間自有不同，非謂墨與名之不同也。近賢創爲「名墨訾應」之論，已爲誤讀莊書；今譚氏更以墨經歸之名家，而另以公孫龍爲形名家，謂名家與形名家持論相乖；遍搜先秦古籍，無此說也。又譚氏以惠施爲墨家後學（二〇三頁），然則惠施、公孫龍與墨經三者間之異同，又將如何說之乎？若墨經誠多駁詰公孫龍之說，豈惠施承

墨立說，公孫龍駁惠施，墨經又駁公孫龍乎？

此兩點皆所關至大，譚書義據未堅，遽本以立說，即如經下4 14 37 38 39 43 46 47 60 61 66 67 68諸條，實皆有重新討論之必要也。

又經下第16至29凡十四條，皆言光力諸事。昔梁任公爲校釋，自云：「學力不足，故不強爲釋。所校亦未精，僅采舊說。世有達者，疏通證明，實愜所望！」今譚書一一說之，無留碍，良爲快事！愧非專門，亦不敢妄議是否，當以待世之習光力之學者。惟一學術之興，必與當時事境相洽；墨經中所云，是否全可以近世西人所得說之？且當時明得爾許光力學上之智識，必有所用，其在當時之應用狀態果若何？亦尙可推論一二否？此亦主以西學證墨經者所當著眼也。

上述以西學光力諸科說墨經，及分別名家與形名異點兩事，最爲譚書用意所在，故率誌所感如此。譚氏自云：「中有極難者，每窮神殫智，私心尙在疑信間；蓋已恍然吾才之既竭。」蓋斯事只可如此而止，欲求竟體通明，躊躇滿意，恐所難能也。

〔附〕　答譚戒甫先生書

著書難，評書更不易。墨經夙號難治，尊著既眞積力久而成，拙評瑣瑣，宜其無當。然拙評亦非毛舉小節，輕相掎摭。所欲於尊著爲芻蕘之獻者，一盼尊著能先列校讀而後釋義；二遇義解未臻十分之見而前說差可存者，不妨多存異說；三能多留缺疑；如是而已。缺疑一項，幸蒙俯納，前兩義亦幸與尊意無大違迕。則拙評羅舉諸端，不過爲上述三項作例，尊意視爲無當，一笑置之可也。今辱蒙逐條解答，自信之篤，引辭之謙，高情雅度，彌增佩仰。雖所示各節，容有愚固一時仍未領憭者；然此如吾儕讀王、張、俞、孫諸家書，雖莫不持之有故，言之成理，而未臻十分之見；吾儕非不佩其鑽研之深，用力之劬，而未敢遽信其說之必是。此種意味，專精是經如先生，當尤十分領略透切也。今亦不須多爲往復，而有一意仍當略事剖辨者。前評經上92條，「諾不一利用」云云，來書謂：「此三條自信費功殊久，用思至細，措辭極圓。今謂全不見困難所在，又云未臻明暢，頗用爲疑。」夫謂「未臻明暢」，此或下劣自短悟解；至云「全不見困難所在」者，不佞亦稍治此經，豈不知著者遇此等處之費力？特謂此等極有問題、極費討論處，以尊著體裁出之，將使初學者對此，全不見困難所在耳。尊著固是教本，又稱易解，然教射必志於彀，大匠誨人必以規矩；方今士不悅學，愈欲以極難解之書令人若爲易解，正恐愈索解人不得。凡鄙意所欲備左右商榷者，曰必先校讀，曰多列異議，曰寧付缺疑，正爲欲令學者知治此經必有

如許層累，如許繁重，而猶未遽成定論。今轉謂鄙見有爲學者益惰之嫌，則鄙意亦謂尊著正可犯此病耳。然因此又深幸鄙見之仍無大違於左右也。至論形名家與名家一節，在尊見則謂可質鬼神，在愚固則尚無徵不信。蒙許賜以大文，開其閉塞，固所欣盼。至詢及賤名，自念幕燕鼎魚，尚爲此不急之閒文字，殊自愧憾；筆名「與忘」，正求「與世相忘」之意。左右若一時不能忘，亦知有其人者，曾從頭一讀尊著，不欲浪貢諛辭，而妄期爲塵山霧海之效，斯可矣。

（刊載於民國二十四年十一月十日天津大公報圖書副刊，筆名與忘。）

與顧頡剛童書業論墨子姓氏辨書

丕繩先生文席：

蒙示足下與頡剛先生合作墨子姓氏辨，拜讀甚佩！承囑略述鄙見，附刊文後，誼當如命。墨子不姓墨，其說由江氏發之，而江書實多可議，誠如尊論。拙著諸子繫年稱引前人陳說，必提要刪繁，略具首尾，獨本條只云：「墨翟非姓墨，江瑔讀子巵言論之已詳。」絕不稱引其文者，亦爲此。然江說「墨」爲學派名稱一義，實爲精卓，故鄙文亦徑從墨家名「墨」由來加以闡發也。足下舉「楊、墨」、「愼、墨」獻難，竊謂此等處頗難嚴格。即如孟子「禹、稷」並稱，禹是人名，稷非人名也。史引逸詩：「神農、虞、夏」，「虞、夏」是代名，「神農」非代名也。漢有「絳、灌」，「灌」是姓，「絳」即非姓。即就足下等文反說之，「楊、墨」之「楊」是學派名，不成「愼、墨、季、惠」之「愼、季、惠」盡是學派名也？鄙意「楊、墨、曾、史、

愼、墨、季、惠」與其說是學派名，自不如說是學者之姓氏爲妥；若莊子齊物、韓非顯學之「儒、墨」，則確是學派名矣。儒墨爲先秦顯學，韓非有「相里氏之墨，相夫氏之墨，鄧陵氏之墨」，「三墨」、「八儒」並稱，此等「墨」字甚難說其不與「儒」字同樣有特種之意義也。「墨」既爲學派名，何以又稱「楊、墨」、「愼、墨」？則如「絳、灌」、「禹、稷」之類，古人容有此等例，不能由後人盡爲解說耳。（即如「儒、墨、楊、秉」之「秉」字，舊說爲公孫龍名，是否有據不可知；若有據，則此四字有姓、有名、有學派，豈非不倫不類之甚乎？）

弟所取於江文者在此。弟聞「墨家」字義，實從江文啟悟，故於江文其他疏漏置未詳辨，亦私致愛重之意。今讀大作，將江文謬處痛駁無遺，庶江書不致再誤他人，甚快事也！

弟論「墨學」字義，亦荷駁正，更爲感切！惟尊文似有誤會鄙意處，敬加疏說：

尊文謂墨者常自居爲士君子，並舉所染、耕柱兩證；其實與鄙意不相妨也。鄙文疑「墨者」之稱，其名號殆由儒者之徒所加。（即「儒」名鄙意亦墨徒所加，均詳繫年。）在當時墨家，一面爲一種勞工學派之提倡，一面自認爲學者與士君子，此兩義並不甚妨害。（且亦行文偶爾，並不如論語處處討論如何方成爲士君子。）蓋墨家心目中、理想中所謂學者與士君子之生活及行爲，實與儒家大異，此層則斷不可忽略耳！

尊文又舉墨家不主仕之反證多條，弟繫年考辨第六二墨子弟子通考亦復言之，謂：

> 墨子雖非禮樂，力斥貴族生活；其為學立說，雖若務於為平民化，力與儒異趣；而顧汲汲遊揚其弟子，為之謀祿仕。……故覘仕為心理之同，游仕為世風之變，雖大師無如何。

足下所舉，正是繫年考辨第六二篇之所舉。惟鄙意所以仍謂墨家乃一種反對貴族生活、代表下層社會之學說者，其論證詳考辨第三二；必兩文合讀，庶可得鄙意之詳也。墨子為宋大夫，鄙意頗疑其不實，詳考辨第四四；然即謂墨子仕宋，亦與拙論墨家大義無妨。鄙意初期墨家似乎只反對當時貴族的生活（即禮樂），而並不絕對反對政治的事業與活動（即求仕與做官）。至明白提出不仕主義者，似當在孟子時；而此等不仕主義，鄙意則謂從墨家演化而來。拙著國學概論先秦諸子章已發此意，曰：

> 墨子之反對禮樂，僅求王公大人之強力聽治，一意政事，未嘗明白反對政治之生活也。（按：此處「政治生活」與上云「貴族生活」不同，勿誤會。）至許行「倉廩厲民」，與陳仲「不恃人食」之議，乃始確論人類當普遍勞作，而不認有專賴政治為生活之一級。然人類既不能無

治，則政治生活亦不可遽廢。孟子即以此難許、陳，許、陳無以解釋也。莊周、老子書倡無治之論，乃更為許、陳進一解矣。故道家之論實源於墨。此非深辨先秦諸子學說流變之眞相者不能知也。

此意至今未變。繫年考辨三二分別儒、墨宗旨，正文就初期說，故並無仕、不仕之辨；小注中有此語，則承許行說下，故措辭有歧。不如概論說此爲詳。概論云：

諸子可分三期：孔、墨之興為初期。當時所討論者，質言之，即貴族階級之生活究當若何而始得謂之正當而已。陳、許、孟、莊為第二期。當時所討論者，質言之，即士階級自身對於貴族階級究應抱若何之態度是已。……故初期之問題中心為「禮」，中期之問題中心為「仕」。

又云：

囊括而言，先秦學派不出兩流：其傾向於貴族化者曰「儒」，其傾向於平民化者曰「墨」。儒者偏重政治，墨者偏重民生；一主禮，一非禮；一主仕進，一主隱退；（按：「隱退」二字須再

斟酌。）一尚文學，一主勞作。此當時學術界分野之所在也。

此兩處下語亦自不同。今足下等據乙糾甲，是鄙文分晰未透徹也。抑下概括語，求其審的恰當，亦殊不易。如惠施、公孫龍並不主勞作，惠則仕宦甚顯，然不害二人之爲墨徒，亦不害墨家教義之實近於平民化、勞工化也。

尊文又引魯問篇子墨子告吳慮語，證許行學說與墨不同。弟十年前舊稿孟子要略論許行一節，正與卓論全同。（該書前年在上海大華書局出版。）①惟弟所以謂許行學說爲墨子之流派者，緣每一學派之傳授，率有其遞演遞進而末流異於起源之勢。若如墨子言，「不事耕織，而功賢於耕織」，推而廣之，即生孟子「後車數十乘，不足爲泰」之結論，而墨子之尚儉約、非禮樂之主張破矣。故推極墨子兼愛、尚儉之論，勢必至於如許行之所持而後圓滿。此正墨子學說之進化也。（此節即鈔孟子要略。）

此雖十年前舊說，弟至今大體仍持夙見，故繫年仍以許行歸之墨徒。至楊朱「爲我」，「拔一毛而利天下不爲」，繩以孟子所記許行言行，去絕甚遠；尊意顧比而同之，何也？（晨報思辨大

① 編者按：孟子要略後已編入作者四書釋義一書中。

作未見。）

大作又舉墨子不廢書，又自云「下無耕農之難」，謂其與儒者同爲坐食階級；此則以馬克思不入煤井鐵廠，努力著書，譏之爲小資產階級之市民也。墨家生活之詳，今誠不可知，然禽滑釐事墨子，明云「手足胼胝，面目黧黑，役身給使」矣。墨者自稱得於禹道；禹雖爲古帝王，究不與文、武、周公同類。儒之與墨，到底應有一界線也。

大作謂鄙說「墨家之起居、動作、言論爲奴隸之起居、動作、言論，說更難通」。鄙人豈不知墨翟爲大賢，墨家爲顯學？然足下等若循誦鄙作全文，不截取一語，當可識鄙語所指之眞際。若足下謂墨子本人即爲戰國遊士之首選，則試讀莊子天下篇論墨家一節，其與戰國遊士精神上、生活上、學說上種種絕殊，端可見矣。論學派異同，當從大處著眼，若只就一點說，則孔子歷聘，已是戰國遊士樣子矣。先秦學人本自有其大同，分儒分墨，不盡爲多事乎！

足下等又謂：「墨家盛稱三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武，引徵詩、書，尤與儒家觀念同條共貫；蓋既爲同一階級，自有相類之思想。」駁鄙說分別儒、墨非事實。竊謂儒、墨皆稱道堯、舜，此特其時代相同之徵，（如近人論學、論政必引西籍也。）非其思想之相同也。故韓非子云：「儒、墨皆道堯、舜，誰爲得堯、舜之眞？」此後儒家終不脫稱古道昔之風，而墨家流變全不然，

則由兩家起始精神即有異耳。

又弟近年深感某某學者係某某階級之說，含義甚混，流弊甚大，故不敢輕用此等語；繫年曾親校，不知有無此等失檢處？足下述鄙意屢用「階級」字樣，謂「曾謂役夫刑徒階級而有此乎」云云，弟心中實絕不認墨子爲「刑徒階級」也。（亦未主張墨子必受過墨刑。）

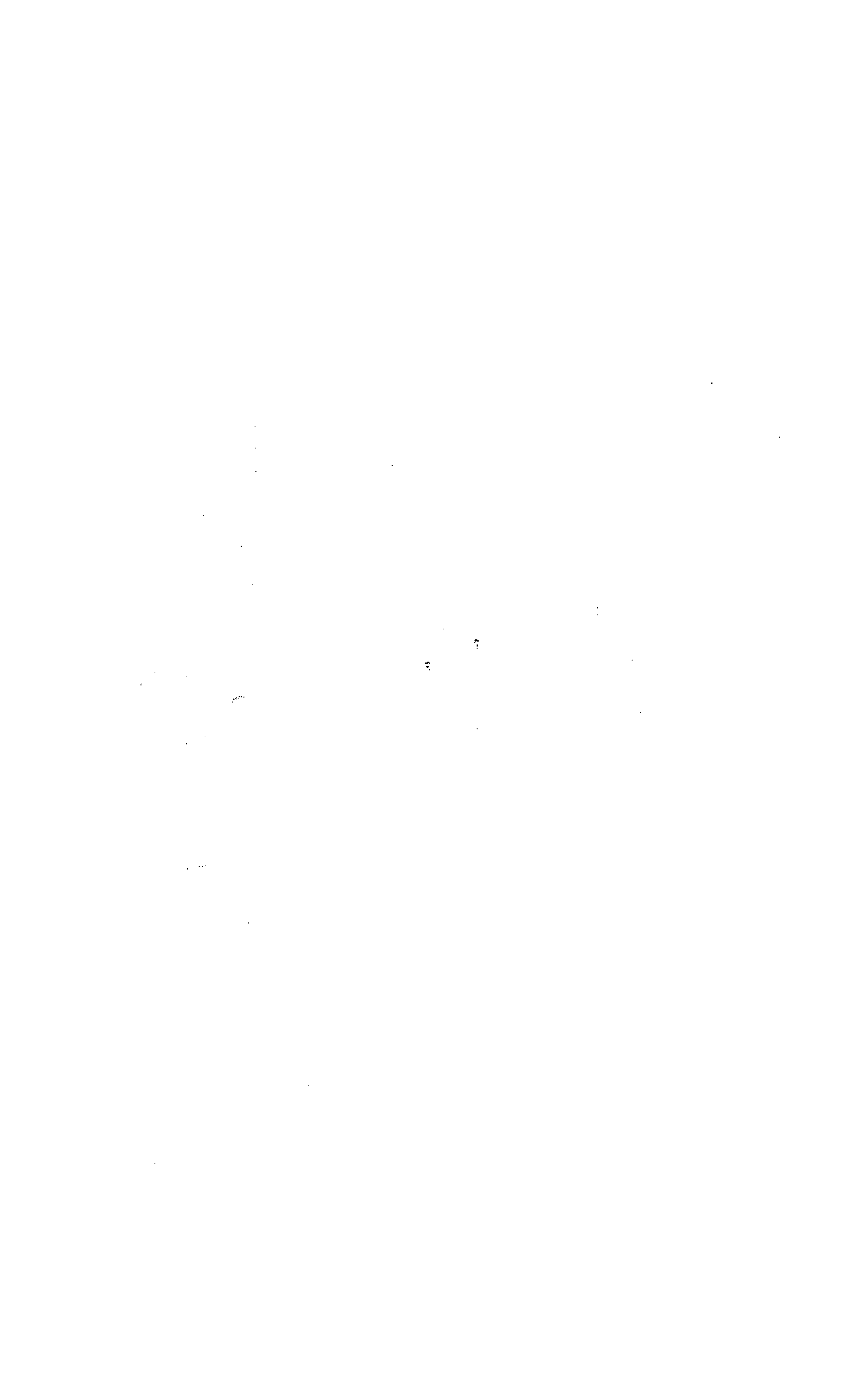
墨子是否姓墨，弟不敢堅持，因無徵不信，今日實無一堅明證據可以十分確定墨子決不姓墨也。墨家字義是否如弟說，亦不敢堅持，因亦無一堅明證據可以十分證實我說也。惟弟覺論先秦學術，儒、墨究不失爲一大分野；弟向來對兩家學術之分辨，亦不失爲一種看法，或尚有足供研討之處，故未肯即此放棄。惟恨鄙意盡於舊作，近來別無長進，故不免多引舊說自加申辨；護前之誚，所不敢辭。幸足下與顧先生皆知我者，可以藉此再得教益也。

謹復，順頌

著祺！　頡剛先生並此候安！

弟錢穆上。　九月二十四日。

（本篇原載民國二十五年十月國立北平研究院史學集刊第二期顧頡剛、童書業墨子姓氏辨一文之後，原題錢賓四先生來函。）



推止篇（先秦思想界之一分野）

關於先秦求知對象及思想方法之爭辨，可謂有「推」、「止」對立之一分野。尤其討論名、墨兩家思想之轉變異同，此一分野更值注意。此篇旁涉儒、道，舉要綜述之如次。

一　初期儒墨

儒家言求知方法率主推。論語不見「推」字，然曰：「告諸往而知來者。」又曰：「溫故而知新。」「雖百世可知。」又曰：「聞一以知二」，「聞一以知十」。又曰：「能近取譬。」又曰：「舉一隅不以三隅反則不復。」又曰：「恕，己所不欲，勿施於人。」後人以「推己及人」解「恕」字。此皆孔子言求知制行主推之證。

墨子尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非命、非儒諸篇，其運思持論，大率多推此以及彼。如曰：「今王公大人，有一牛羊不能殺，必索良宰。有一衣裳不能制，必索良工。有一罷馬不能治，必索良醫。有一危弓不能張，必索良工。逮至其國家則不然。」（尚賢）又曰：「今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘。小爲非，則知而非之；大爲非，攻國，則不知非。」（非攻）此皆以推論立說。如此之例，隨處可舉，不煩詳引。

二 孟子

孟子始明言「推」字，並確奉以爲立義制行之主要原則。故曰：「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」孟子又喜用「擴充」字，如曰：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。」既言擴充，又言「達」。如曰：「親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」又曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無

受爾汝之實，無所往而不爲義也。」凡其言擴充、言達，皆與其言推之義相一貫。

上引孟子言，似偏重於立心行事。然立心行事必歸於義理，而所以求知於義理者則貴推。故其評陳仲子則曰：「是尙爲能充其類也乎？」又曰：「充類至義之盡。」此孟子言推，本主推求義理可知。

孔、墨與孟子，其運思持論既同主於推，然墨子非儒，孟子則願學孔子而距楊、墨。孟子曰：「楊子取爲我，是無君也。墨子兼愛，是無父也。能言距楊、墨者，聖人之徒也。」可見儒、墨立論雖皆主推，而所以爲推之道有不同。於是其推論所及，乃達於絕相反之兩極端。卽此可見推之可恃而不可恃。有可推，有不可推，不可推則貴能「止」。止者，此而不推之義。首先提出此推與止之辨論者似亦爲墨家。後起墨家演變而成辯者，辯者源出於墨，其證卽在墨子書。今墨子書中有經上下、經說上下及大取、小取篇，皆墨家言，亦皆是辯者言也。故後人卽謂之墨辯。墨家何以流變而爲辯者，余舊作墨辯探源一文闡其意，此篇於此不復詳，特專就墨辯中大取、小取兩篇以明其所論推止之涵義。

三　墨子大取篇

墨子貴義篇：「子墨子曰：『今瞽者曰：「鉅者白也，黔者黑也。」雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。』」孟子曰：「楊子取為我。」又曰：「魚與熊掌不可得兼，捨魚而取熊掌。生與義不可得兼，捨生而取義。」此諸「取」字，皆言別擇取捨。遇有不可得兼，始有取。孟子用此「兼」「取」二字，正承墨家來。墨家主兼愛，遇愛有不可得兼，乃不得不有所取，而所取又有大小不同。大取、小取命篇，義卽在此。有取大，有取小，此大取、小取之所由分篇也。

大取篇云：

天之愛人也，薄於聖人之愛人也。其利人也，厚於聖人之利人也。大人之愛小人也，薄於小人之愛大人也。其利小人也，厚於小人之利大人也。

此節實已提出墨家兼愛論之新義。以人與天相比，天之於人，乃愛薄而利厚。以大人與小人相

比，大人之於人，亦是愛薄而利厚。如此言之，則兼愛乃不如兼利之更爲重要，而薄愛亦無傷於其爲兼愛。此一大前提確立，則遇有所別擇時，自必以取利捨愛爲原則可知。主兼愛而又有取於薄愛與捨愛，此不得不謂是墨家之新義矣。

大取篇又云：

於所體之中而權輕重之謂權。斷指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小，非取害也，取利也。

斷指者非不愛指，而卒取於斷指，此非捨愛乎？然此非取害，乃於利之中取大，故寧取存腕之利也。淮南說山訓有云：「人之情，於利之中則爭取大，於害之中則爭取小。」孟子亦曰：「魚與熊掌不可得兼，則捨魚而取熊掌。」今指與腕皆所愛，兩愛不可得兼，則取其愛之大者，故主斷指以存腕也。孟子亦言「權」，是知墨家新義乃時有取於儒家言，而多與儒義相通；此尤宜注意也。

大取篇又云：

殺一人以存天下，非殺一人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下。於事爲之中而權輕重之謂求。求非爲之也。害之中取小，求爲義，非爲義也。

此辨「求」之與「爲」有不同。殺一人，非一獨立行爲，僅是一手段，此手段亦僅以求利天下而已。利天下是義，故殺一人乃以求爲義，非謂以殺一人爲義也。然殺己則與殺人不同。人而至於殺己自殺，斯不得不認爲是一獨立行爲，而不可復認其僅爲一手段。此卽孟子所謂「捨生取義」，此一行爲之本身卽是義。今墨家亦採此說，則已明白提高了「己」之地位，明認己之與人有不同；此乃後起墨家接受儒家義而有此新論，與墨家初起時立論意態不同矣。

大取篇又云：

利之中取大，非不得已也。害之中取小，是不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。

「利之中取大」，乃爲一種自由主動之取，故曰「非不得已」。「害之中取小」，乃爲一種迫逼被動之取，故曰「是不得已」。自由主動之取，乃爲一種積極向前，於所未有之中而取焉，如墨

家主兼愛、兼利天下，是本所未有，而擇取以爲義以求其實有也。迫逼被動之取，乃屬一種消極而退屈之行爲，於所既有之中而棄，如斷指以求存腕、殺一人以求存天下。斷指、殺人皆是害，不得已而取之，蓋於既存事實中有所不獲俱全，故不能不有所棄也。取斷指，卽是棄指。有取於棄指者，非取棄指之害，乃以取存腕之利也。是棄小利以求存大利，取小害以求免大害也。

大取篇又曰：

> 義可厚，厚之。義可薄，薄之。謂倫列。為長厚，不為幼薄。親厚厚，親薄薄。親至薄不至。義厚親，不稱行而類行。

墨者主兼相愛、交相利，然其實所愛利於人者，亦有厚薄之分。此皆不得不然。不得不然者，凡以求爲義也。抑且厚於長者，不卽是薄於幼者。雖有至親，亦非謂卽有至薄。是則愛有厚薄，亦非卽是不兼愛。惟義應於親厚而因厚其親，此亦不得以厚親爲一單獨行爲；然此亦非一種不得已，故曰「不稱行而類行」，僅是類於行而已。此節提出「倫列」之愛，愛可以有厚薄，亦是墨家後起新義也。若由此再推衍之，則墨家之主「兼愛」，豈不與儒家之言「仁」更無甚大之區別乎？故曰此乃墨家之後起新義也。

大取篇又曰：

為天下厚禹，為禹也。為天下愛禹，乃為禹之人愛也。厚禹之為加於天下，而厚禹不加於天下。若惡盜之為加於天下，而惡盜不加於天下。

爲天下而厚禹，此即所謂義可厚而厚之也。所爲厚其人者，固不是爲其人而厚之，然所厚者則其人也。至於爲天下而愛禹，則必兼因於禹之爲人可愛，以及我之眞愛其人。愛與厚之不同，即是愛與利之不同也。可以厚其人，未必即愛其人。所爲厚禹者，其意兼及於天下。然厚禹之實際所爲，則惟禹一人受之，未必能天下之人皆兼受其厚也。此猶惡一盜，其意乃爲天下而惡此盜；然惡盜之實際所爲，不能謂其爲惡天下，因天下固非兼受此惡也。然則以名言之，則曰兼愛；以實際所取言之，則不妨於人有厚有愛、於人有惡有棄矣。此亦墨家後起新義，顯爲墨家初起主張兼愛時所未及。惟言愛其人，則爲人之當愛而愛，此猶最先言兼愛義；惟不本以天志，斯又更見其近於人情，近於儒家言矣。

大取篇又曰：

愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也。

上言「義可厚厚之，義可薄薄之，謂倫列」；今言兼愛，己亦當在所愛之內，而己又於凡所愛之人中為最親而當厚者，則由倫列之愛而愛己，豈非即是愛人乎？若循此推之，又焉見墨家言之必如莊子天下篇所譏「反天下之心而天下不堪」乎？此又墨家新義所大異於其初之顯而易見之一例也。

大取篇又曰：

聖人之法，死亡親，為天下也。厚親，分也。以死亡之體渴興利。有厚薄而毋倫列之興利為己。

親亡而有葬祭之禮，是為「死亡親」，即所謂「生事之以禮，死葬之以禮」也。聖人之法，死亡親乃為天下，此即論語「愼終追遠，民德歸厚」之義。是墨家後起義，乃一同於儒家也。因人各有親，厚其親，乃人人分內事。親已死，若以為其死而薄葬之，而渴於興利，是其厚薄乃無倫列。既無倫列，則其興利，亦僅為己而已。若知厚於人而首當厚者非其親莫屬，則死亡親非為己

也。此一節原文義旨有難明處，姑爲約略說之如此。若所說果於原旨有得，則後起墨家亦主愛己厚親，亦主以葬祭之禮厚其親矣。

大取篇又云：

> 愛衆世與愛寡世相若。兼愛之又相若。愛尚世與愛後世，一若今之人也。鬼非人也，兄之鬼，兄也。

如愛一家、愛一邑，推及於愛邦國，愛天下，所愛有大小，自兼愛之義言之，皆不相害，各得謂之爲兼愛。由愛今世推及於上世、後世，亦不相害，要之皆是兼愛。蓋愛於寡，非卽不愛於衆。愛於今世，非卽不愛於上世與後世。葬祭之禮，卽是愛及上世也。人死爲鬼，鬼已非人，可不在所愛之列；然若爲其兄之鬼，則仍不妨對之有愛。此乃愛其兄，非愛及於鬼、愛及非人也。如是推言之，兄之鬼尚當愛，豈可謂父母旣死爲鬼，卽非其父母，不當愛乎？更推此而言之，尚世之古人皆已亡，後世之人皆未生，宜若不列於所愛；然主兼愛者，不害於愛上世、愛後世，正如其愛今世也。此皆證後起墨家義取圓宏，雖亦仍主兼愛，而與其初起時之主張，則顯有甚大之變通矣。

大取篇又云：

小圜之圜，與大圜之圜同。

圜有大小，不害其同爲圜。如愛寡世，此小圜。愛衆世，此大圜。所愛範圍有大小，然不害其同所愛，並同爲兼愛。然則愛一家，亦卽已是兼愛。愛一國，亦卽已是兼愛。非必愛天下而始得謂之爲兼愛。此卽「小圜之圜與大圜之圜同」之說也。兼愛者，乃是一種全體愛。一家亦一全體，一國亦一全體，與天下同爲一全體，惟大小不同而已。其爲一全體之愛則一也。此亦墨家後起新義，與最先主張兼愛之立論有不同。蓋事有不得而兼者，則惟求取其大。如僅愛一己，則不如兼愛一家，更不如兼愛一國；然亦何必求其能盡愛一世乃始謂之是兼愛乎？此乃墨家後起兼愛新義之力求圓通，所爲與原始兼愛論有別也。

大取篇又云：

知是世之有盜也，盡愛是世。知是室之有盜也，不盡惡是室也。知其一人之盜也，不盡惡是二人。雖其一人之盜，苟不知其所在，不盡惡其朋也。

知此世有盜，不害於兼愛者之盡愛此世。若知此室中有盜，即不能盡愛此室中之人矣。然雖不能盡愛此室中之人，亦不能因此而盡惡此室中之人也。即如於二人中，明知其中一人爲盜，亦不能盡惡此二人。何以故？愛可泛類而推，惡則必當嚴止於其所當惡。故明知此二人中有一盜，不得已而不盡愛此二人則可，乃萬不可盡惡此二人也。又如知其一人爲盜，而不知其人之所在，則亦必不能盡惡其人之朋。凡此皆以見惡必有限，惟愛乃可以無限。亦可謂爲愛而可以有惡，然不能爲惡而可以無愛。故不害於兼愛者之有時亦取於惡盜，然不能因惡盜而不取於兼愛也。

大取篇又云：

苟是石也白，敗是石也，盡與白同。是石也大，不與大同。

石之白，破是石而盡白也。石之大，破是石，則失其大矣。人之可愛，若石之白。故寡可愛，眾亦可愛。惟愛眾之道與愛寡之道則不能不有別。如知此世有盜，不害於盡愛此世。知此室有盜，則不盡愛此室矣。此猶石之破而有大小之異也。然則以愛言，則大圜之圜與小圜之圜同。以惡言，則大圜之圜與小圜之圜不同矣。故以愛言，則愛寡世可與愛眾世同。以惡言，則惡一盜非即是惡天下也。

大取篇又云：

仁而無利愛，利愛生於慮。昔者之慮也，非今日之慮也。昔者之利人也，非今之利人也。愛獲之愛人也，生於慮獲之利，非慮臧之利也。而愛臧之愛人也，乃愛獲之愛人也。去其愛而天下利，弗能不去也。

此節辨利愛與仁之不同。徒有仁心，不加以慮求，則無愛利之實矣。而愛之與利亦有辨。蓋所謂慮者，必隨時地、隨事宜而變。如今日慮有以利於臧，與昔日之慮有以利於臧者，可以異而變，而所愛於臧者則今昔無變也。昔也臧爲我僕，我乃愛於臧而慮有以利於臧。今也獲爲我僕，我乃愛於獲而慮有以利於獲。所慮以利於臧者與所慮以利於獲者可不同，然其愛於臧之與愛於獲則同是一愛，無不同也。且愛必慮其利。於彼有利，乃見於我有愛。故自此一端言之，則由仁生愛，由愛生利。若由彼一端言之，則有仁無愛，不如去仁存愛；有愛無利，不如去愛存利矣。論語：「子罕言利，與命與仁。」故儒家重言「仁」而輕言「利」。墨家不然，乃輕言「仁」而重言「利」。此與儒義正相反。抑且後起墨家又由「兼愛」而轉重於「兼利」。若其人而爲盜，無利於天下，抑且於天下不利，我斯去其愛。不愛盜非卽不愛人。若必使我不愛人而始得利人

者，我斯不愛於人矣。此不可不謂是墨家兼愛理論中一大轉變。今試問世固可有不愛之而始能利之之具體事證否？於此問題，大取篇作者早已解答在前。彼固謂「天之愛人，薄於人之愛人；而天之利人，則厚於人之利人」也。人固當法天，則不得不有取於「薄愛之而厚利之」之一途矣。老聃承其後而益進，乃曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」此一轉變，宜非墨家初期提倡兼愛之說時之所能逆料。而思想轉變之轍迹，則顯然有如此。至是而墨家兼愛之主張，乃終不得不趨於衰退無力矣。

大取篇又云：

貴為天子，其利人不厚於匹夫。二子事親，或遇熟，或遇凶，其事親也相若。非彼其行益加也，外勢無能厚吾利者。藉臧也死而天下害，吾持養臧也萬倍，吾愛臧也不加厚。

此節重申愛與利之辨，而又改從另一面言之。所利有厚薄，非愛有厚薄也。愛之斯必求有以利之矣，然而有外勢之限焉。天子之利人，則必厚於匹夫；遇歲熟之子之事其父，必厚於遇歲凶之子；然而有不然者，則外勢限之也。抑且天子之愛人，非必厚於匹夫；遇歲熟之子之愛其父，非必厚於遇歲凶之子。愛既同，則爲利雖有厚薄，等於無厚薄。此如厚養一臧，雖加於養常人者萬

倍，然我愛臧之心則非有加。此皆愛與利之當分別而論也。

大取篇又云：

長人之與短人，其貌同者也，故同。人之指也與人之首也異，人之體非一貌者也，故異。將劍與挺劍異，劍以形貌命者也，其形不一，故異。楊木之木與桃木之木也同。諸非以舉量數命者，敗之盡是也。故一人之指，非一人也。方之一面，非方也。方木之面，方也。

此節中同異之辨。人有長短之異，然其爲人之貌則同。首與指同屬於人之一體，然首貌與指貌則異。且不能謂人之一指爲人，如不能謂方之一面爲方也。必合人之全體而始謂之人，如必合方之四面而始謂之方也。故兼愛者，乃兼愛人之爲類。人中有盜，不愛盜，不得謂是不愛人。凡以量數舉者，敗之盡是。「敗」乃破義，分散義。如言人，一世人與一人均是人，故兼愛人者不必能盡愛人始謂之兼愛人，愛一人亦不害其爲兼愛人。然人之中有盜，有臧與獲，有我之父母，此皆異於類，非以量數舉。故盜之與臧獲之與我之父母，雖同爲人中之一人，然猶如人首與人指之有別；不得謂愛父母則必愛臧獲又必愛盜，始得爲愛人也。此則同異之辨也。不因人中有盜而仍主兼愛人，此固利之中取其大，亦是於其類而辨之也。

大取篇又云：

夫辭，以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。

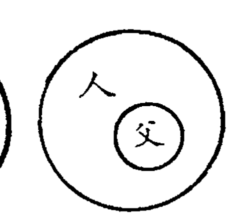
今曰兼愛人，則是以人爲類也。曰必兼愛我之父母與臧獲與盜，而不知我之父母之與臧獲之與盜則不相爲類。若斥人之不愛盜而謂其乃不愛人，則亦不明於其立辭之類矣。此處提出一「類」字極重要。墨子公輸篇：「義不殺少而殺眾，不可謂知類。」今必以殺一人謂非兼愛，亦是不知類也。此處提出一「行」字亦極重要。辭以類行，若非其類，則必不可行而止。「行」卽「推」也。持論固貴於能類推，然遇非其類，則必「止」而不推矣。當止而不止，則必困。故大取篇之立論乃是推至於極而轉向於知止焉。

大取篇有文句難解者，今皆棄不列，僅列其文句之較可解者。然卽如上引，亦多譌字、脫字、衍字，及上下倒置字。姑依前人校勘，又加己意，約略定如上文，不復一一詳加以說明，姑就此以推說其大意。就於上之所說，則篇名大取，乃是於利之中取其大，故曰「大取」也。曰「兼」，則必全取之，然有時不獲全取，則惟求能取其大。讀者取此篇以與墨子書中兼愛上、中、下三篇之所論列，卽墨家初期所倡兼愛之說相較，則見其遠爲細密，然亦於原義遠有流失矣。故

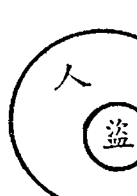
知大取乃墨家後起之說也。

墨家初倡兼愛，由今推想，其說必遭多方之疑辨與反駁。後起墨家乃針對此等疑辨與反駁而爲辯護。其爲說益精益密，然其所陳義乃亦不得不與最先倡議時有甚大之轉變。舉其要者，如辨天與人之分際，如辨愛與利之輕重，此顯與先所持論有不同。因最先立論，人惟一本天志，兼相愛，交相利，而不顧事實之有不可能；故必擇取焉而始可也。於是言兼愛而仍有取於倫列之愛，仍有取於愛有厚薄之分，仍有取於愛親、愛家、愛己之愛，然亦仍主愛之與仁有不同。而更要者，乃爲求利而可以捨愛。苟可捨愛，則兼愛之論豈不將根本破敗乎？蓋此乃後起墨家不得不接受儒家以及並世各方之諍議而變其先說。惟其尙功利，則爲墨家一大要端，斯則始終無變而已。此觀於上引大取篇諸節而可見者。

由墨家漸轉爲辯者，亦可於大取篇得其梗概。大取篇之爲辨，本爲墨家辯護其兼愛之主張，此已申述如前。今就其後起之演變言，則所辨不外兩大項：一曰「大」與「小」，一曰「同」與「異」。墨家主兼愛，他人之攻擊之，亦不以其名而以其取，曰：「既主兼愛，何以亦愛其父？」墨家答之曰：「父愛不害於兼愛，是卽大圜、小圜同也。」然或曰：「既主兼愛，何以亦殺盜？」墨家又答之曰：「殺盜非殺人，是大圜與小圜異矣。」今列兩圖如次：



兼愛者亦愛其父，父在所愛之列，是大圜與小圜同。取其大，是愛父不害於爲兼愛也。



兼愛者亦殺盜，是大圜與小圜異。取其小，則殺盜非殺人，不愛盜非即不愛人也。

大要後起之辨，不出此兩項。大取篇以申述前項，即「大圜與小圜同」者爲其主要之論點。小取篇所辨，則主要在後一項，即「大圜與小圜異」者爲其主要之論點。惟其大圜與小圜同，故可推。惟其大圜與小圜異，故不可推。不可推則止而不推。大取、小取分篇之主要意義即在此。今試再就小取篇加闡釋焉。

四　墨子小取篇

小取篇有云：

凡辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理。處利害，決嫌疑焉，摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。有諸己，不非諸人。無諸己，不求諸人。或也者，不盡也。假者，今不然也。效者，為之法也。所效者，所以為之法也。故中效，則是也。不中效，則非也。此效也。譬也者，舉他物以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取者同於其所取者予之也。是猶謂彼者同也，我豈謂彼者異也。夫物有以同而不率遂同，辭之侔也，有所至而止。其然也，有所以然也。其然同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之。其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。

此節明白指出有以同而不率遂同，故譬、侔、援、推之辭不可不審，不可常用。此即主「止」不主「推」之所由來也。何以「有以同而不率遂同」？蓋名以舉實，而辭以抒意。如云「盜，人也」，是名以舉實也。「殺盜非殺人」，則辭以抒意也。在殺盜者之意，固不爲殺人也。若僅以名推，則譬、侔、援、推之辭可以行而異，轉而危，遠而失，流而離本，故不可以不知其有所至而止。小取篇首先提出此一主要分別，故篇中所辨，即在孰可推與孰不可推而當止也。

小取篇又云：

故言多方殊類異故，則不可偏觀也。夫物，或乃是而然，或是而不然。或一周而一不周，或一是而一不是也。不可常用也。故言多方殊類異故，則不可偏觀也。

此「類」字極關重要，然而亦必分別言之。如孟子曰：「凡同類者舉相似，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。」故充類至義之盡，而曰：「人皆可以爲堯舜。」然其斥告子則曰：「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」蓋孟子言人之性善，乃就於人之爲類而言之。孟子固不言犬牛之性皆善，故孟子之爲推，亦就於人之爲類而推之；至於與人異類者，則止而不推矣。物有類，言亦有類。明於言之多方殊類異故，故能有諸己者不以非諸人，無諸己者不以求諸人。不以此一

言之是，而盡非他言以爲不是也。此下荀子尤好言類。至於中庸則曰：「道並行而不相背。」老子則曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。」亦知一名一道之不可常用，不可普遍應用於多方殊類也。此一義甚爲重要。此一「類」字，或爲孟子所首先提出，或爲後起墨家所首先提出，今已不可詳論。要之此一觀念所貢獻於當時之思想界者，實不可不重視。而在同一時期中，雖屬思想界之相對方，仍不能不各有取於某一同一觀念以爲持論相辯之基本，此亦治思想史者所常見之一例也。

小取篇又曰：

白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也。乘驪馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。此乃是而然者也。獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木也。入船，非入木也。盜人，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也；不愛盜非不愛人也，殺盜人非殺人也，無難矣。此與彼同類，世有彼而不自非也，墨者有此而

非之，無他故焉，所謂內膠外閉，其心無空乎？此乃是而不然者也。

此節即說明大圜有與小圜同，亦有與小圜異者。如愛臧、愛獲同爲愛人，而殺盜則不得謂是殺人是也。其謂「墨者有此而非之」，蓋指墨者亦不能不事其親、不愛其弟，亦不能不惡盜、不殺盜，而世人爭非之，謂其有背於其所主張之兼愛。小取篇針對此等誹議爲辯護，謂此與彼同類，世有彼而不自非，墨者有此而非之；此等處，正是運用譬、侔、援、推之辭也。可知譬、侔、援、推之辭非不可用，惟用之當審，當知其所宜止耳。

小取篇又云：

且好讀書，非好書，好讀書也。好鬬鷄，非好鷄，好鬬鷄也。且入井，非入井也。止且入井，止入井也。且出門，非出門也。止且出門，止出門也。若若是，夭非夭也，壽夭也。非命，有命也。非執有命，非命也。無難矣。此與彼同類，世有彼而不自非也，墨者有此而非之，無他故焉，所謂內膠外閉，其心無空乎？此乃是而不然者也。

此節字句多誤，今以意更定，亦不復一一詳說之，固不知其果是否，然大意當約略如所更定也。

墨者主非命，此非命之說，世亦必多非之；此處乃後起墨家之自辯。謂墨家主非命，非言有命之非，乃謂堅執有命之非也。所謂非命，非言其誠無命，乃僅以非夫人之堅執有命而一切諉之於命而不務於人力也。如言夭，乃因壽而謂之夭。夭者亦有生，惟較壽爲夭，非以無生爲夭也。則非命者，乃因人之執有命而非之，非謂無命也。如此爲辯，乃可緩外來之爭議。然初期墨家之極端主張，則亦因是而消失矣。

小取篇又曰：

愛人待周愛人而後為愛人。不愛人不待周不愛人。不周愛，因為不愛人矣。乘馬，不待周乘馬然後為乘馬也。有乘於馬，因為乘馬矣。逮至不乘馬，待周不乘馬，而後為不乘馬。此一周而一不周者也。居於國則為居國，有一宅於國而不為有國。桃之實，桃也。棘之實，非棘也。問人之病，問人也。惡人之病，非惡人也。人之鬼，非人也。兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也。祭兄之鬼，乃祭兄也。之馬之目眇，則謂之馬眇。之馬之目大，而不謂之馬大。之牛之毛黃，則謂之牛黃。之牛之毛眾，而不謂之牛眾。一馬，馬也。二馬，馬也。馬四足者，一馬而四足也。馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白。

此乃一是而一非者也。

此言「周」與「不周」之辨，卽大圜與小圜有異有同之辨也。惟其如此，故一切名辭言說有可推，有不可推。不可推，則止而不推。止而不推，其所取也小。本篇重在申說此義，故以小取名篇也。

觀於大取、小取兩文，知墨家先後持義已多變，已多採納多方反對者之爭論而漸趨於和順；然亦因此而漸流爲辯者言。此後所謂辯者，其淵源實始於墨家，惟更偏向於名辭辨說方面之發展，後人乃別目之曰「名家」，其實名家卽墨之支流與裔也。

五　惠施

惠施爲名家之尤著者。其實惠施乃墨者徒，亦一辯者也。與莊周友好，其緒言多見於莊周之書。莊周稱之曰「辯者」，當其時本亦無所謂「名家」也。莊子天下篇引惠施歷物之意曰：

至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。無厚不可積也，其大千里。天與地卑，山與

澤平。日方中方倪，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同、畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮，今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央，燕之北、越之南是也。氾愛萬物，天地一體也。

施言氾愛萬物，猶墨家言兼愛天下。惟墨家言兼愛，乃主兼愛人，乃就於人之爲類而言之；施則由人推及萬物，推而益廣，泯人物之分；此非小取篇所謂「遠而失，流而離本」矣乎？抑且墨家言兼愛，乃上本之於「天志」。其後墨辯繼起，如上引大取、小取諸篇，皆頗不言「天」。此見墨家前後持論運思之變。而惠施乃改言「天地一體」，此所言之「天地」，乃與墨家之言天志、天鬼大不同。亦可謂惠施之兼言天地，乃旁通於莊周，非上承於墨翟也。惟其言天地萬物本爲一體，故當氾愛，此又與墨家初期本天志而言兼愛者大不同。惠施何以知天地之一體？乃本其大一、小一之畢同而言之。大一、小一，猶大取篇之言大圜、小圜。大圜、小圜同一「圜」，大一、小一亦同一「一」。惠施言大同與小同之「小同異」，即「類」之不同也。萬物畢同畢異，則破類而爲言。小一畢異，斯無可爲類。大一畢同，則無不同類。抑且同體，是亦無所爲類矣。故惠施之言，其實乃是破類以爲言，亦可謂是不知類之言，皆小取篇之所斥也。惠施又曰：「日方中方

睨，物方生方死，今日適越而昔來。」此就時間先後言，亦猶大取篇之言尚世、後世猶今世也。惠施之爲辯，主要在於會通時間、空間之一切相異而歸納之爲一同，遂以成其天地一體之論。此乃純從名言立論，故後世稱之曰「名家」。此由初期墨家天志之主張不爲時人所接受，故墨家後起爲辨，乃改途而另取立場；惠施乃專從名言異同而別創天地萬物一體之新論耳。

六　莊周

莊周與惠施相友好，兩人之思想言論亦頗多相通。莊周亦曰：

> 天下莫大於秋毫之末而太山為小，莫壽乎殤子而彭祖為夭。天地與我並存，而萬物與我為一。（齊物論）

又曰：

> 自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。（德充符）

是莊周亦主萬物一體，與惠施相同也。然兩人之人生觀則大相異。莊周僅主自適，不言汜愛，其

意態似偏於消極。此爲道家與名、墨之相異。

莊、惠相異，又可觀於其濠梁之辯而得之。莊子秋水篇云：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「鯈魚出游從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『女安知魚樂』云者，旣已知吾知之，而問我，我知之濠上也。」

觀於上引之所辯，惠施雖主天地一體，而萬物在此一體之內，乃可以各不相知。不惟人不知魚，抑且我不知汝。同體而不相知，此種意見，亦可謂淵源於墨氏。何者？墨子倡兼愛，其所持論，一本天志。故曰：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。」又曰：「兼相愛則交相利。」又曰：「皆若信鬼神，天下豈亂？」又謂：「言必有三表：一者上本之於古者聖王之事，二則原察百姓耳目之實，三則發以爲刑政。」要而言之，其信天鬼、尙功利、重現實，莫不偏於外傾唯物，而於人類內部自有之心知與情慧則極少注重。後起墨家，雖於初期墨家持論過偏之說頗加矯正，然於其唯物外傾之基本態度，則未能稍有所變也。今惠施不言天鬼，而改言天地萬物；不

本之於三表，而惟重名辭言辯，專求以己之所持論說服人；而於人之心知情慧，則亦漫不加察；此非墨氏唯物外傾之傳統之變相而益甚焉者乎？故莊子譏之曰：「辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。」惠施既主氾愛萬物，而又謂其互不相知，則試問既不相知，何能相愛？在墨家初期，則曰：上本天志，則當相愛。在惠施則曰：就於名言之畢同而成爲大一，則當相愛而已。固不計及於人之心知也。

莊子則頗重知。彼言「大年、小年」，因言「大知、小知」。又曰：「井蛙不可以語於海者，拘於墟也。夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。曲士不可以語於道者，束於教也。」民之與鰌與蝯猴三者之知於處者各不同。民之與麋鹿與蝍且、鴟鴉四者之知於味者又不同。民之與蝯蝙蛆與麋鹿與鰌魚四者之知於色者又不同。夢中之知與覺不同。髑髏之知與生人不同。此亦皆其不相知也。然莊子正爲物有不相知，故尤重言知。知必貴於能會異類、通異情，乃始可以達於大方，而免拘於一曲。至少亦當知其所不知。此莊、惠兩人立論大不同所在，亦卽道家與名、墨兩家所不同一要端也。

莊子又稱惠施「以堅白之昧終」，是知惠施亦持堅白之論。大取篇有云：「苟是石也白，敗是石也，盡與白同。」白既如此，堅亦宜然。是謂一石之堅與白，如粉散之而仍同此堅與白。此

即大取篇所謂「小圜之圜與大圜之圜同」也。此就其畢同者言之也。告子曾接聞緒言於墨氏，故告子之持論亦尙同。其言曰：「生之謂性。」是謂凡有生則性相同。不惟人與人無別，抑且人與其他生物亦無別。故孟子質之曰：「生之謂性，猶白之謂白歟？」告子曰：「然。」孟子又曰：「白羽之白，猶白雪之白、白玉之白歟？」告子又曰：「然。」孟子乃曰：「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？」此下不見告子答語。其實告子既主「生之謂性」，則犬牛有生，人亦有生，其性亦不能大異。此由墨家持論，於人之心知情慧之有相異本不加察，而專從外面功利觀點立說，乃欲人之「視人之父若其父」，而不悟人之心知情慧之不能然也。惠施言同異，亦專就名物言。如人既非魚，則人魚相異，自可不相知。我既非汝，則我、汝亦可不相知。不相知而可相愛，此與初期墨家之言兼愛，可謂異蔽而同病。莊周之爲說則不然。莊子蓋能深察於人之與我之與萬物，其心知情慧既各相異，不能同一，故雖曰一體並生，而實難相愛；故不如相忘而各期於自適也。

今若專就此一端言之，則莊子立論較近孟子，而惠施則較與告子爲近。孟子主推，乃由人之心知情慧推，亦推極之於同類之人而止。惠施之爲推，乃由名辭言辯推，乃推而及於天地萬物，而於人與人間之心知情慧之可以各異則置之不論，而不悟其不可以不論也。故莊子譏之曰：「唯

其好之也，以異於彼其好之也，欲以明之彼。非所明而明之，故以堅白之昧終。」此謂惠施自好於爲堅白之辨，而不悟他人之不能盡好於此堅白之辨。因欲以非彼之所能好者而明之於彼，是猶民食芻豢，而欲明之於麋鹿、蝍且與鴟鴉，而不悟麋鹿、蝍且、鴟鴉之各有所食所甘、所嗜所好。既非同類，卽難相明。自非大知，何能知此心知情慧之各相異而不易於相明乎？然而此大知不易遇。故莊子又曰：「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」於是莊子又曰：

然則我與若與人，俱不能相知也。

又曰：

故知止其所不知，至矣。

孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知。」惟大知始能知其不相知。莊子在濠梁之上，固言人可以知魚樂。然人與魚與萬物之如何各適其適，各樂其樂，固可各不相知。既不相知，則縱能兼相愛，不能交相利。故不如「相忘於道術」兼「相忘於江湖」也。

莊子又曰：

天地與我並生，而萬物與我為一。旣已為一矣，且得有言乎？旣已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。

「適」卽「推」也，「已」卽「止」也。莊子之意，旣不能由名辭言說爲推以相明，則不如各自止於彼我之定分，各求能自適而已。故惠施主推，莊周主止，此兩人之態度相異也。

七 公孫龍

公孫龍承惠施名辯之學，亦墨徒也。然公孫龍又接聞於莊周晚年之緒論。故公孫龍之言論頗亦與惠施有異。其名實論有曰：

天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實而不曠焉，位也。

出其所位，非位。位其所位焉，正也。其正者，正其所實也。正其所實也，正其名也。其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也。不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼。此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉！古之明王。審其名實，愼其所謂。至矣哉！古之明王。

龍之此文，首當注意者，乃謂實在名先。故曰：「名，實謂也。」又曰：「正其所實，正其名也。」因有此實，始有此名；無此實，則不復有此名矣。故正名必先正實，定實始能定名也。此說顯與惠施不同。惠施歷物，乃因大一、小一之名而遽以定萬物之爲一體，此則近於因名而定實矣。此兩人一極大不同點也。

然細究公孫龍之所謂「實」，亦有甚堪詫異者。公孫龍有告魏王七說，見於列子仲尼篇。其第一說曰「有意不心」。墨家與辯者，皆重言名物，少言心知情慧；此乃其共同大傳統所在，

公孫龍亦不能自逃於外也。然龍之言曰「有意不心」，則雖抹去心之內層，置一切心知情慧於不談，而固已注意及於言者之「意」。此則又其不同也。

小取篇以名舉實，以辭抒意，分「名」與「辭」而兩之，而公孫龍則似並「名」與「辭」而一之。故乃有「白馬非馬」之論。公孫龍白馬論有曰：

求馬，黃、黑馬皆可致。求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白者不異馬也。所求不異，如黃、黑馬有可、有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。

蓋一名之立，在外所以指物，在內所以明意，公孫龍則偏重其內在者。故公孫龍之所謂「實」，「實」指「意」言，不指「物」言。若意在求馬，或意在求白馬，因人意所求有不同，故其出言用名亦不同。故求馬，可以黃、黑馬應。求白馬，則不可以黃、黑馬應。此「可」與「不可」之別定在求者之「意」。公孫龍主辨名之異同，必顧及人之用此名者之意。意之所在，即名之所當。不可離其名之內在所當之意，而一任於馬之爲名而推之。則白馬馬也，誠無以非；然以白馬應求黃、黑馬者，則必違逆無當於求馬者之本意矣。

公孫龍此之所辨，其實小取篇已言之。曰：「獲之親，人也。獲事其親，非事人也。」又曰：「盜人，人也。惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。」故曰「以辭抒意」。今公孫龍乃進而以意辨名也。

公孫龍告魏王第七說，又曰：「孤犢未嘗有母。」驟視之，無不認其爲詭辯。何者？孤犢雖無母，然不當謂之未嘗有母。然公孫龍之持此辨也亦有說。夫孤犢之必嘗有母，此人所盡知，可不待言。公孫龍之意，乃據言者之意而云也。夫孤者，無母之稱。因此犢無母，故稱之曰「孤犢」。在言者之意，僅言此犢無母，非言此犢之嘗有母。試爲設譬，如言「老人」，言者之意，僅言此人年老，必非言此人之亦嘗有少年時。此非極明白易知乎？公孫龍既主正實以正名，而彼之所謂實者，所重乃在言者之意。此人言「孤犢」一名，此一名中，並不涵此犢嘗有母之意，此所謂「彼彼止於彼，此此止於此」也。莊子曰：「言非吹也，言者有言。」所言繫何？即言者其人之意也。雖言者之意固必及物，然公孫龍則重「意」不重「物」。故曰孤犢嘗有母，乃專指外面此犢言，非指言此孤犢者當時內在之意言。今若捨言者當時內在之意，而僅就其所言之外面之物言，此只成爲一「自然名」，一「科學名」，或「邏輯名」，與社會日常人生所通用之「人文名」有不同。公孫龍之所重，則在此日常人生所運用之人文名，而不重在自然名、科學名，與邏輯名。

故惠施言萬物一體，而公孫龍則僅主「彼彼止於彼，此此止於此」而已也。

公孫龍有堅白論，亦闡此意。曰：

視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也。

此亦專就人之心知之接於外物者而言。視石而知其白，不知其堅也。拊石而知其堅，不知其白也。就石之爲物言，則堅白不相離。就言此堅白者之人之內存之「意」言，則意指在白，不必兼堅。意指在堅，不必兼白。於是而有「離堅白」之論。若就離堅白之辨而推言之，則是手拊不知有目視，目視不知有手拊，手之與目，亦是同在一體，則豈非同在一體而可各不相知乎？此則公孫龍之所以終與惠施同列爲名家也。

堅白篇又曰：

離也者因是，力與知果不若因是。

又曰：

離也者，天下故獨而正。

曰「因是」，曰「獨而正」，語皆見於莊子書。故知公孫龍之持論，乃有聞於莊周之緒言，故其立說，亦主「止」不主「推」也。

今再論惠施、公孫龍與墨家之關係。墨家初起，本爲一力行團體，同時亦爲一說教團體。惟其說教之內容，則不免趨於極端與過激。因其專就外在之物質功利言，而於人之內存之心知情慧，乃一切置於不顧也。嗣經各方之懷疑駁難，而使墨家之說教者，不得不逐步退讓，漸趨和順。此於大取、小取篇中之所答辯而可見其大概矣。在大取、小取篇中之所答辯，主要在提出一論題之立辭，有可推，有不可推。不可推則當止於此一辭之本意，而不爲離題之推論。今已不知大取、小取篇之作者及其成篇時期。然觀其內容，初期墨家說教成份已見沖淡，斯其力行精神亦必減弱；此爲墨家集團兼愛苦行之風漸趨低潮之證。至於惠施，雖亦淵源墨說，迹其生平，墨家初期一種強力苦行之風已不復見，乃使其轉成一辯者，而爲此後名家開宗。然論其所辯說，則較之初期墨家範圍益有推擴。初期墨家主「兼愛」，乃專對社會人羣言；而惠施則改說「天地一體」而主「氾愛萬物」，此已成爲一種名理之辯論。氾愛萬物，僅可能懸爲一口號。若求實踐，

眞欲建立爲一項人生力行之標準，則其事甚難。而惠施亦未見於此方面眞有所努力也。公孫龍承惠施而起，乃並「氾愛萬物」之官面話而亦屛棄之，並不復提。其主要用意，乃專在探究名理。大取、小取言立辭有不可推，而公孫龍乃由此而益進，主張一「名」止於一「實」，一「實」定於一「意」，意各相異，斯名亦不可推。於是「馬」之一名則必止於其爲「馬」而非「白馬」，「白馬」之一名則必止於其爲「白馬」而非「馬」。甚至於「白」之一名則止於白，「堅」之一名則止於堅，「石」之一名則止於石；至於石之爲物，其同時是否兼涵有堅、白之二者，此一事實亦可置之不論。此乃一種名理探討之趨於極端，較之初期墨家之說教精神離去益遠。由公孫龍之說轉落於人事，乃不得不由說教轉而向立法。故曰：「審其名實，愼其所謂，至矣哉！古之明王。」公孫龍乃一名家，而稱道及於「古之明王」，斯知名家精神亦必淹沒消失於後起法家之樊籬而不復能自振矣。

八　老子

繼此再言老聃與荀卿。老聃之書，斷當後於莊周而略前於荀子。老、荀二家之陳義，所以見

其爲深厚而博大者，亦由其能會通當時運思持論之「推」與「止」之兩分野而交融幷包之。若不究於上述諸家持論運思之遞相衍進，則亦無可瞭解於老、荀兩家立言之由來。老子之書，乃主能止於道，而由道以爲推也。故曰：

道常無名。始制有名，侯王若能守之，萬物將自賓。

又曰：

道隱無名。道可道，非常道；名可名，非常名。

此數語中，「道」之地位顯然高出於「名」之上，而惠施、公孫龍名理之說絀矣。

又曰：

有物混成，先天地生。

吾不知其誰之子，象帝之先。

此皆指「道」言。舉出此道之一觀念，而初期墨家天志、天鬼之論，亦復可棄置不問矣。

又曰：

處無為之事，行不言之教。

則墨、名兩家力行強教、博辯善談之風亦將由此而熄。此皆顯見老子思想之後來居上。蓋老子言乃承先起墨、名諸家而益進也。

又曰：

聖人抱一為天下式。昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。

此「一」卽「道」也。

又曰：

自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之然哉？以此。

又曰：

執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。

又曰：

天下有始以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母。致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。

又曰：

不出戶，知天下。不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。

此皆本於道以為推，而可以有深知大用於天下；以此較之莊周之悲觀而自止於消極者，亦異矣。

九　荀子

荀子爲儒家言，其言曰：

墨子蔽於用而不知文。惠子蔽於辭而不知實。莊子蔽於天而不知人。（解蔽）

又曰：

老子有見於詘，無見於伸。墨子有見於齊，無見於畸。

荀子評諸家之所失，洵為深允。而荀子最喜言「統類」，其言曰：

以人度人，以情度情，以類度類。以說度功。以道觀盡。古今，一度也。類不悖，雖久同理。（非相）

大率墨、名、道諸家所言，或偏重天，或偏重物，皆不能「以人度人，以情度情」，而又漫於分類之觀念。就思想方法言，正由其不知「以類度類」，故亦不能「以人度人，以情度情」也。

荀子又曰：

聖人之辯，成文而類。聽其言則辭辯而無統者，夫是之謂姦人之雄。

蓋知「類」斯有「統」。統者，即就其類而見其有統也。故荀子書每「統類」並言，如言「壹統類」（非十二子）是也。

又曰：

以淺持博，以古持今，以一持萬。奇物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無有疑怍，是大儒者也。（儒效）

又曰：

以類行雜，以一行萬。（王制）

又曰：

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。（解蔽）

「闇於大理」者，由其不知類。「蔽於一曲」則無統。此所謂「倫類不通」（勸學）也。

荀子既言「君子必辯」（非相），又特著正名篇，蓋名不正則辯無所施矣。正名仍必重於知

類。荀子曰：

制名以指實，然則何緣而以同異？曰緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。

又曰：

心有徵知，徵知必將待天官之當簿其類然後可也。

惠施以大一小一、萬物畢同畢異之辨而謂天地一體，是漫其同異，亂其分類，外緣之於名辭言說而不先緣之以天官也。此則於人之心知爲無徵。徵者，驗也。今謂萬物與我一體，此必徵之於人之心知；而人之心知所憑以爲徵驗者，又必待其耳目視聽天官之當簿於在外之實物，一一點驗，然後知其果爲類與不類也。故曰：

五官簿之而不知，心徵之而無說，則莫不然，謂之不知。

此可見知必緣於天官，必直接親徵於外面之物而後始有知，不得僅憑名言推說以爲知。莊子譏惠

施，謂其「飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心」，「非所明而明之，而以堅白之昧終」，是即誤於憑名言推說以爲知，而不知有心之徵知也。

荀子內本心知，外據實物，而指出「名」之所由起，乃又重爲規定其可推與不可推之界限。其言曰：

（待天官之當簿其類，）此所緣而以同異也。然後隨而命之。同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所相避則共。雖共，不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也。不可亂也。猶使同實者莫不同名也。故萬物雖眾，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別，然後止。名無固宜，約之以命。約定俗成，謂之宜。異於約，則謂之不宜。名無固實，約之以命實。約定俗成，謂之實名。名之固善，徑易而不拂，謂之善名。物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也。（正名）

凡名家之爲辨，不論於惠施之爲推，與夫公孫龍之主止，上引荀子之言，皆足以破之而有餘。蓋荀子能指出名言之緣起而見其無獨立性。約定俗成，僅爲一彼我共喻之工具。斯其爲說，較之老子之道、名並舉，尤爲確當。若如老子之說，則「道」亦一名，其所異於「名言」之「名」者亦有限矣。

今再就推與止之立場而言，則荀子亦與老聃不同。蓋就於名言之辨而論其當推與當止，其事易。就於行事之實，禮義之辨，而論其當推與當止，則其事難。老子之論「道」，其實仍無異於一「名」，其弊將流於空洞無實。而荀子不然。其辨道與名，皆本於人事之實然以爲說，故荀子每主止，不主推。非其不主推，乃因深知夫善爲推之不易，故不如先求其知有所止也。荀子曰：

凡以知，人之性也。可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧。

此猶莊子言「以有涯隨無涯」也。荀子舉物以爲知之對象，知之範圍當擴及於天地萬物，此與儒

家初起，孔孟言知皆側重於人文道德範圍以內者，大異矣。此因荀子承墨、名、道家之後，其爲說亦不得不變。此種變而遞進，不得謂非先秦晚期儒家思想一大進境。所惜者，荀子似尙未深瞭於物理之難知，而僅以不可徧知爲患，乃急求其有所止；此則荀子之失，所謂猶未達夫一間也。

於是荀子曰：

學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。聖者，盡倫者也。王者，盡制者也。故學者以聖王爲師，乃以聖王之制爲法，法其法以求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也。類是而幾，君子也。知之，聖人也。（解蔽）

是則荀子言知，雖其對象已遠見宏擴，推而及於天地萬物，然其立論之主要中心，則仍不出人文倫理範圍；此荀子之所以仍不失爲儒家傳統也。至於如何綰合此兩者，使天地萬物之知與人文倫理道德之知可以相融而無間，相得而益彰，此固猶爲荀子所未逮。

荀子又曰：

多言而類，聖人也。少言而法，君子也。多言無法而流湎然，雖辯，小人也。（大略）

蓋惟聖人爲能知統類。惟其知能統類，故行能盡倫，法能盡制也。其爲辯無法而流湎然，此猶小取篇所謂「譬、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本」也。

荀子與孟子異者，孟子主性善，故主各本己心以爲推。荀子主性惡，故主能先止於前人所已見、已得之善，而奉聖王爲師法也。是則孟、荀兩家，正可代表儒家傳統下一主止、一主推之兩分野之對立矣。

一〇 墨經與經說

繼此當略論墨子書中經上下、經說上下諸篇。此諸篇決不出於墨子之當年，抑且就墨家思想之流變言，此諸篇當特爲晚出。以今考之，當尙在大取、小取篇之後。何以知其然？大取、小取篇之大義，已論如前。自此兩篇以下，墨家多流而爲「辯者」。然大取、小取之爲辯，其爲初期墨家主張「兼愛」作辯護之痕迹尙易見。而經上下、經說上下，則其爲辯，若已漸趨於獨立發展之階段，離初期墨家之言論主張已益遠。又其辯論之題目與範圍，亦已遠爲恢擴。凡其用字造句，乃及其陳義內容，並頗有與公孫龍子、荀子以及莊子外、雜諸篇相涉者。故知此四篇尙應在大取、

小取篇之後也。此諸篇當已入墨家之晚期，莊子天下篇所謂：「相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。」此見墨經蓋屬「墨分爲三」時之作品。此諸篇，當並不成於一時一人之手，疑必遞有增集與改動，而始歸納成此諸篇。此輩並謂「別墨」，各誦墨經而相訾應，此必於其所誦，殆亦各有其足成之功焉。惟今已無可深論。然就當時思想之進程言，則此諸篇之爲晚出，蓋無可疑。

今姑舉墨經中一、兩端約略言之。首當舉其言「止」與「推」者。經下云：

止，類以行之，說在同。〔說〕：彼以此其然也，說是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。此然是必然，則俱。

又曰：

止，因以別道。〔說〕：彼舉然者，以為此其然也，則舉不然者而問之。

大取云：「言以類行。」小取云：「以類取，以類予。」故得其類則行，是可推而知其然者。失

其類則止，則不可推。道不同而類異則別，此宜各止其所而不可妄以相通也。又曰：

推類之難，說在名之大小。〔說〕：謂四足獸與牛馬異。物盡異，大小也。

此即惠施「萬物畢同畢異」，荀子正名篇以萬物為「大共名」、鳥獸為「大別名」之辨也。惟惠施言「畢同畢異」，而墨經此條僅言「盡異」，不言「盡同」；蓋由其知推類之難，其為思也益進，所以異乎惠施，遂亦不輕言天地之一體也。故又曰：

異類不仳，說在量。〔說〕：木與夜孰長？智與粟孰多？爵、親、行、價，四者孰貴？麋與虎孰高？蚓與蠶孰脩？

異類不相比，斯不可推、不可行，而宜止。就於名家言，此則偏近於公孫龍之言止，而與惠施之尚推異。就上所引，知墨經作者當不出惠施以前也。

墨經中有一事尤當鄭重指出者，乃為其言「知」。儒家言知，重在人文範圍，故曰「以人度人，以情度情，以類度類」。人與人同類，斯其一切倫理道德之所當，皆可推而知。墨家初期言兼愛，亦就人文範圍言；惟推至於言天鬼，與儒家言已稍有不同。至於大取、小取始言及凡物，

然以取譬相喻，非舉以為求知之對象。惠施歷物，乃始擴開人文境界，推言及於天地萬物；然惠施僅就於名之大小同異而推論之，而不知名之非所以為知。故惠施主論亦重在「名」，不重在知。莊子始重知，其所舉以為知之對象者又徧及於天地萬物而盛言「大知」；此誠儒、墨以來所未有。然莊子又曰：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」故莊子言知之對象，雖已徧及於天地萬物，然實不欲追隨於天地萬物以為知。莊子之言知，僅欲人不拘於一時、一地、一己之「小知」，以求擴開「大知」，逍遙乘化而止。公孫龍言「意」不言知，故曰：「彼彼止於彼，此此止於此。」惟求一名止於一實。而言「白馬非馬」，其意欲以正名，非在求知。此亦與惠施同失。惟墨經則重言知，又以凡物為人求知之對象，不限於人文範圍；又深言及於為知之方，即人之所以求知者；此可謂繼莊子而益進矣。若以墨經與惠施、公孫龍相比，惠、公孫皆僅重言名，不重言知，而墨經則重知。故雖可同屬於辯者言，而一屬墨家，一屬名家，顯自不同。此蓋由其意趣之相異也。

茲略舉墨經論「知」諸條申述之如次：

經上云：

知，材也。〔說〕：知也者，所以知也，而不必知，若目。

慮，求也。〔說〕：慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。

知，接也。（此語亦見莊子庚桑楚。）〔說〕：知也者，以其知遇物而能貌之，若見。

恕，明也。〔說〕：恕也者，以其恕論物而其知之也著，若明。

此處明白舉出物爲知之對象，「知」、「物」連言；此爲先秦諸子言知一絕大重要之進展，所當鄭重指出，深切注意，而決非驟然而得至於此者。夫人之有知於物，則必憑五官，此屬常識，似無可多論。墨子亦以「原察百姓耳目之實」爲立言之「三表」。然必如此處所提出，乃見討論知識成爲一獨立之問題，實爲以前所未有。人類知識之完成，可分四階段：凡知，首先必憑五官，而五官不必能知，如有目不必能見，是爲知之第一階段。繼此乃有追索尋求。追索尋求由於思慮，若運目以睨視，是爲第二階段。然睨視仍不必遽有見，必待與外物相接而後可有見，此爲第三階段。然有見仍不必遽得爲知，又必其見達於「著」與「明」之一境，乃始成知，是爲知之第四階段。凡此諸分辨，雖若無甚深奧義，然就思想史之進程言，不僅孔、墨初期言不及此，即孟軻、莊周、惠施、公孫龍時代，亦復未言及此。即老聃、荀況亦尙未言及此。此必爲一種晚出之

說，似無可疑。

又曰：

> 生，形與知處也。
>
> 爲，窮智而儇於欲也。

此言人之生命，必其身之形與其神之知相處，乃得爲生。若僅具身形，而無神知，卽不得爲有生。則知之重要可知。然人之行爲，則不必決定於其所知。其所知已盡，而仍待其人之欲望爲其行爲作最後之抉擇。此一分辨，似與荀子意見正相反對。荀子曰：

> 欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。所受乎天之一欲，制於所受乎心之多計，固難類所受乎天也。（正名）

是謂人之欲望必受制乎心之智慮，而墨經則謂人之智慮已盡，而其最後之判決則有待於其人之欲望。此兩家意見之不同。然就其提出同樣問題而加以精密之討論，則正見墨經與荀子當略同時。必至此時期，乃始有此項思想之出現也。

又經上曰：

知：聞、說、親。名實合，為。〔說〕：傳受之，聞也。方不庳，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。

此言知分三種：有傳聞之知，有推說之知，有親接之知。傳聞之與推說，是由名言而有知也。然由名言而有知，又必求名實之合，又必由所知而繼之以行，始成為行為。徒依於名，不必盡合乎實。徒有於知，不必盡成為行。此其重實尚行之意，猶不失為墨家之傳統，所由異於惠施、公孫龍之徒務言辨而成為名家也。

又經下曰：

知而不以五路，說在久。〔說〕：知以目見，而目以火見，而火不見。惟以五路知。久不當以目見，若以火見。

火熱，說在視。〔說〕：謂火熱也，非以火之熱我。見，若視白。

知必以五路，此與荀子言五官同。五官乃人之知識所從得之必當經由之道路，故亦謂之五路也。

然亦有不經五路而知者，如目見火，識其明；手觸火，覺其熱；待經驗積久，不待手觸，僅憑目見，知其爲火，斯知其有熱矣。此如目見石，知其白；手觸石，知其堅；待經驗積久，則目視石，不僅知其白，亦得知其堅矣。此說正以破名家「離堅白」之辨也。

又曰：

> 聞所不知，若所知，則兩知之。說在告。〔說〕：在外者，所知也。在室者，所不知也。或曰：在室者之色若是其色，是所不知若所知也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明。若以尺度所不知長。室外，親知也。室中，說知也。

此條申闡「親知」與「說知」之辨。苟非親知，何從憑以爲說知？一也。又謂名者貴能以所明正所不知，不貴以所不知疑所明。名家大病正犯此。如「石堅白」爲所明，「堅白盈離」之辨是以所不知疑所明也。「白馬爲馬」是所明，「白馬非馬」則又是以所不知疑所明矣。此又墨經之爲辨，所由與名家異也。

以上略舉經上、下言「知」者若干條，其字句間，亦有參各家校勘而以己意酌定者，此不一一詳論。墨經其他言知諸條亦不盡錄，即此可以見墨經論知之大概。要而言之，墨經言知以「物」

爲對象，不專限於人文範圍，一也。又重親知，卽謂直接觀察觸及於物而得之知，二也。親知憑藉五官，三也。積久有經驗，乃可不憑五官而知，四也。有親知，有積久之知，又可有聞人告說之知，此始是由言而知，五也。必求名與實合，六也。如是求知，然後始能憑其知求而有所得，七也。故知、行必相配合，八也。知之終極境界曰「明」，九也。然亦有知之所無奈何者則曰「欲」，十也。

據此知墨經中言知，大體近荀子，而與惠施、公孫龍以及莊周之所言爲遠。言「知」而兼及於「慮」與「得」，「明」與「欲」，凡所討論之問題，皆見於荀子書。雖儒、墨兩家見解主張有不同，然其所討論之問題則不害於相同。故知墨經時代，宜與荀子相先後也。

一一　大學

荀子之後有大學。何以知大學後於荀子？卽就本篇所討論之線索言，大學重言「止」，顯承荀子來。就思想歷程言，不能先有曾子門人作爲大學重言「止」，而孟子繼之始重言「推」；此就本文上所論列之線索而可見其不然矣。大學之言曰：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

又曰：

知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

必知止而後能慮，斯即荀子教法也。墨經亦言慮與得，可知其時代相近，皆當出先秦之晚期，故其思想線索與其討論問題多相通也。

又曰：

詩云：「邦畿千里，惟民所止。」詩云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」詩云：「穆穆文王，於緝熙敬止！」為人君，止於仁。為人臣，止於敬。為人子，止於孝。為人父，止於慈。與國人交，止於信。

所引詩辭言「止」者三，皆非大學所主張言止之本義。又與國人交，豈「止於信」而即已乎？此尤其牽強之迹。故知大學為晚出書，決不能在孟子前。其言「止」，即猶荀子之言「師法」也。

而大學書中尤可注意者，則在其言「格物致知」。此卽上引墨經之言「親知」、荀子之言「天官當簿」之類，此皆以「物」爲知之對象，又賓於直接觸及於物之「知」；此乃孟子以前儒家所不言，故知大學之爲晚出也。

一二　中　庸

後世與大學並稱者有中庸。此二篇皆收入小戴記，宋以後取以與論語、孟子同列爲四書。若以本篇所論當時思想分野言，則大學重言「止」，而中庸重言「推」。兩書皆當出荀子後。以當時思想先後衍進之歷程言，亦不能謂曾子之徒先言止，子思又重言推。且子思之爲推，其恢宏又益過於孟子。孟子言性善，主於人之爲類而言之。中庸曰：「天命之謂性。」乃已兼「人」與「物」而言。故曰中庸之推益過於孟子。今卽就本篇之所陳而繩之，二書之爲晚出，亦可定矣。

中庸之言曰：

致中和，天地位焉，萬物育焉。

又曰：

君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。君子語大，天下莫能載焉。語小，天下莫能破焉。君子之道，譬如行遠，必自邇。譬如登高，必自卑。故君子不可以不修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。

此以「修身」而推至於「知天」。又曰：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

此以「盡性」而推至於「與天地參」。皆其尚推之證。

本於上所論列，亦可謂大學與荀子較近，而中庸與孟子較近。是又主推、主止一對立也。綜

而觀之，儒、墨、名、道四家，其持論制行，莫不各有重推、重止之異。故曰此乃先秦思想一大分野也。

中庸又重言「明」，如「自誠明」、「自明誠」之說。此「明」字，莊子、墨經皆所喜言，而與論語、孟子所言「明」字稍不同。此亦中庸晚出一證也。

一三　呂氏春秋

先秦諸子中呂氏春秋最爲晚出。其書成於衆手，折衷諸家，而先秦遺言亦頗有存者。故其書中有主「止」，有主「推」。茲各引一則以見例。察今篇云：

先王之所以為法者人也，而己亦人也，故察己可以知人，察今則可以知古。古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益所見知所不見。故審堂下之陰，而知日月之行、陰陽之變。見瓶水之冰，而知天下之寒、魚鼈之藏也。嘗一脟肉，而知一鑊之味、一鼎之調。

此頗似於主推。其別類篇云：

知不知，上矣。過者之患，不知而自以為知。物多類然而不然。夫草有莘有藟，獨食之則殺人，合而食之則益壽。萬堇不殺。漆淖水淖，合兩淖則為蹇，濕之則為乾。金柔錫柔，合兩柔則為剛，燔之則為淖。或濕而乾，或燔而淖，類固不必可推知也。小方，大方之類也。小馬，大馬之類也。小智，非大智之類也。魯人有公孫綽者，告人曰：「我能起死人。」人問其故，對曰：「我固能治偏枯。今吾倍所以為偏枯之藥，則可以起死人矣。」物固有可以為小，不可以為大；可以為半，不可以為全者也。相劍者曰：「白所以為堅也，黃所以為牣也。黃白雜，則堅且牣，良劍也。」難者曰：「白所以為不牣也，黃所以為不堅也。黃白雜，則不堅且不牣也。又柔則錈，堅則折，劍折且錈，焉得為利劍？」劍之情未革，而或以為良，或以為惡，說使之也。義，小為之則小有福，大為之則大有福。於禍則不然，小有之不如其無也。射招者，欲其中小也。射獸者，欲其中大也。物固不必，安可推也？高陽應將為室，家匠對曰：「未可也。木尚生，加塗其上，必將撓。以生為室，今雖善，後將必敗。」高陽應曰：「緣子之言，則室不敗也。木益枯則勁，塗益乾

則輕，以益勁任益輕，則不敗。」匠人無辭而對，受令而為之。室之始成也善，其後果敗。高陽應好小察而不通乎大理也。驥驁綠耳，背日而西走，至乎夕，則日在其前矣。目固有不見也，智固有不知也，數固有不及也。不知其說所以然而然，聖人因而興制，不事心焉。

此言事物之理多有不可推以爲知者也。惟其所舉例，都屬自然物理範圍，甚少關於人文倫理範圍者。在自然物理範圍之內，多有不可推而知，故於此求知，則必貴於親知與實驗。此一思想線索，從墨經、荀子以來，實爲先秦晚期之一派新思潮。惠施、莊周以前，絕無此種思路；惠施、莊周雖亦多言天地萬物而辨其可知與不可知，然亦甚少此境界。就此觀之，大學「致知在格物」五字，正可與上引呂氏此篇作同一解釋，以其同屬先秦末期出品也。若此一闡釋無大謬，則不可不謂凡上所陳，自墨經、荀子以下論知，乃晚周思想系統一新開展。而其關於儒家思想系統方面則更屬重要。初期儒家凡言求知立行之大原則，與其所取用之方法與途徑，大體不過如荀卿所謂「以人度人，以情度情，以類度類」而已。此乃偏以人文社會爲中心，而於天地萬物自然外境則顯見有所忽。墨、名、道三家，較於外物注意爲多。後起儒家因迭與此三家爭長，而亦引起其對

外物方面之關切。荀卿開其端，大學「格物致知」之說卽承此而來，而中庸言「盡物性」、「贊化育」，亦顯爲軼出儒家人文傳統，有異於孟子以前之爲說。其他如易繫辭亦然，如云「知周乎萬物，而道濟天下」之類是也。凡此皆當認爲是晚周儒家之新觀點，新創闢。惜此下遽經劇變，列國分峙轉而爲天下一統，學者興趣又多集中於政事實際之應用。先秦學術，至此面目已非，精氣不屬，乃不能對於上述對物求知之一途繼續發揮，以漸達於圓密成熟之境。而陰陽家言「天人相應」之說遂風起雲湧，掩蓋一切。此亦在呂氏書與中庸書中可微窺其端倪矣。而大學「格物致知」一義乃終陷於黯晦不彰，此亦至可惋惜之事也。

直至南宋朱子大學格物補傳，始重窺斯意。而朱子平生論學，於此方面實亦較少發揮。陽明乃以孟子「良知」釋大學「知」字，其非大學正解，無待詳辨。而王學流傳，於大學「格物」二字言人人殊，終無愜解。淸儒轉入訓詁考據，於此問題遂不復理。繼自今，儻復有儒學新興，如何會通天人，綰人文與自然而一之，內而心知情慧，外而物理事變，不偏不倚，兼顧並重；並可使西方科學新知與中國儒家人文舊統獲得調和，以爲人類求知立行建一新原則，創一新體系；此事牽涉甚大，則非本篇之所能深論矣。

又按：呂氏愛類篇有曰：

仁於他物，不仁於人，不得爲仁。不仁於他物，獨仁於人，猶若爲仁。仁也者，仁乎其類者也。

此說仍守儒家舊統。卽大學言「格物致知」，亦極乎「治國、平天下」而止，與呂氏此文立意不相妨。中庸乃始務於致廣大而言「盡物性」，又言「贊化育」。雖言之若恢遠，而未有親切之指示，則豈不易之乎其爲推矣！朱子定論、孟、學、庸爲四書，而謂大學開示學者爲學次第，首當先誦。次論語，次孟子，最後始及中庸。以其陳義深遠，天人性命之淵微，非初學所能驟解也。此項分別，深可體味。

呂氏離謂篇又曰：

言者以諭意。言意相離，凶也。亂國之俗，甚多流言而不顧其實。鄭國多相縣以書者，子產令無縣書，鄧析致之。子產令無致書，鄧析倚之。令無窮，鄧析應之亦無窮。洧水甚大，鄭之富人有溺者。人得其死者，富人請贖之，其人求金甚多。以告鄧析。鄧析曰：「安之。人必莫之賣矣。」得死者患之，以告鄧析。鄧析又答之曰：「安之。此必無所更買

矣。」子產治鄭，而鄧析務難之。與民之有獄者約，大獄一衣，小獄襦袴；民之獻衣襦袴而學訟者不可勝數。以非為是，以是為非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民口讙譁。子產殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其國而莫之誅鄧析之類，此所以欲治而愈亂也。

當春秋子產之世，宜無此等詭辯。殆是戰國晚世，辯者言流行，乃傳說有此。故公孫龍期有明王之審名實，荀子乃言聖王之所先誅，而呂氏承之。此可藉以想見當時辯者言流行社會影響之一斑，故以並著於此焉。

呂氏又有淫辭篇，其言曰：

非辭無以相期，從辭則亂。亂辭之中又有辭焉，心之謂也。凡言以諭心也。言心相離，則多所言非所行，所行非所言。言行相詭，不祥莫大焉。

此下遂歷引公孫龍兩事說之。故知公孫龍所論雖主止，雖求有如古明王之審名實，而其人其書所以終不免歸入於淫辭詭辯之列也。余昔年曾為惠施公孫龍一書，頗論兩家異同，而未縱言及此。

本篇彙列兩家先後思想之與兩家相關者，明其流變異同，庶治名家言者於惠、公孫兩家之說，可得一更較正確之認識，更較平允之評價也。

（本篇作於民國五十二年，刊載於五十三年二月新亞學報六卷一期。）

中國古代散文——從西周至戰國

今天我的講題是「中國古代散文」，其年代上斷自西周，下迄戰國晚年。

講中國文學，必先講到「韻文」和「散文」之別。韻文始自詩經，散文始自尙書，詩、書爲中國古經籍兩大要典。此下自孔子春秋下迄戰國諸子，此一時代之著作，普通都認爲應屬於經、子、史三部門；只有楚辭，始作文學看。我今天乃以文學觀點來講，立場不同，故講法亦不同。但我今天只講散文，故楚辭反不在所講之列。

講中國文學，也必遠溯自詩、書。我曾有西周書文體辨一文，大意說尙書應起自西周。今文尙書中如堯典、舜典、禹貢諸篇，盡出戰國晚年。盤庚篇當可認爲是商代作品，但商代作品流傳極少。故講中國古代散文，主要應起於西周。惟余此文所辨，並不根據經、史學立論，獨就文學史觀點，由文體演進之新角度着眼；自謂乃余此文別開生面之處。余又論今傳西周書中大部分頗

多與周公有關，尤如金縢、大誥、多士、無逸、君奭諸篇，卽或非周公親作，亦必由周公手下人所撰。此諸篇在西周書中，更感得文從字順，平直易讀。可見周公與中國古代散文有重大關係。此諸篇，凡屬與周公有關者，其對後世文學影響尤較大。所謂影響較大者，因後代散文章法、句法、字法有許多從此諸篇衍變遞化而來。我又另有一文討論詩經，主要有兩論點：一是詩之興起，應在西周之初年；二是西周初年之最先詩篇，亦多與周公有關；有的是周公親作，有的是周公從者所爲。根據此兩文所討論，我認爲不論韻文、散文，中國古代最早對後代文學有影響之作者應是周公，周公可謂是中國文學史上第一重要人物。

周公以後，要講到孔子的春秋。

春秋一向歸入經、史範圍，似與文學無關。其實從文學史眼光看，春秋亦有其重要的地位。所謂重要，亦指其對後世之影響言。所謂其對後世之影響，乃指其文字運用之法度言。自西周書下及鐘鼎文，其用字、造句，終不失爲一種「上古文」之面目。但春秋的用字、造句，則面目一新，驟看直與後代人之用字造句無大區別。亦可說春秋文法已是「後代化」了。因此，我們可以說，春秋已開了後代中國散文用字、造句之先河。自春秋以下，中國散文用字、造句更無大變化；中國散文學上之字句結構及其運用，已由春秋肇其端，亦可說已由春秋定了體。卽此一端，

春秋在中國散文史上之價値便可想見。

太史公說：

春秋約其文辭而指博。

又說：

孔子在位聽訟，文辭有可與人共者，弗獨有也。至於春秋，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭。

此所謂「辭」，後人或說爲「文辭」，或說爲「辭句」，乃指文中之完成爲一句之結構者而言。成一辭句，必有敍述，又兼判斷，故聽訟之判亦稱「辭」。春秋與尙書同屬古史，所謂「左史記事，右史記言」，尙書爲記言之史，春秋爲記事之史；記事亦必有判斷。如春秋開端：

魯隱公元年夏五月，鄭伯克段于鄢。

此一句卽是一「辭」，有敍述，有判斷。我們試看此條句法，豈不已與現代句法一樣？這不是說

孔子在二千五百多年前已能學做現代人句法，乃是他在二千五百多年前已開創了此下的現代句法了。這不是春秋在中國文學史上之地位和價值之重要證明嗎？

「鄭伯克段於鄢」此一句中，「鄭伯」與「段」是人名，「鄢」是地名，「于」是介詞，不用細講，故此句中祇一「克」字特別重要。何以孔子春秋在此特用一「克」字？此中涵義，大有講究。在此方面講究的，有公羊、穀梁兩傳。我們若細讀公、穀兩傳，便易知春秋在文學上之價值。從前講經學，都說「公、穀重義，左氏重事」。但經學家所講之「義」是義理，現在我們轉換目光，從文學上着眼，來從公、穀研究春秋，便可識得「文從字順各識職」的句法與字法之「義」。公羊釋此「克」字云：

> 克之者，殺之也。殺之則曷為謂之克？大鄭伯之惡也。

穀梁則謂：

> 克者何？能也。何能也？能殺也。何以不言殺？見段之有徒眾也。

本來國君殺一大夫，用「殺」字卽可；此處用「克」字，便見孔子特有用意。研究春秋書中此等

用意，即所謂「屬辭比事」之教。公羊認爲用「克」字乃「大鄭伯之惡」，這是公羊的講法。穀梁則說「見段之有徒眾」。叔段有了徒眾，雖是大夫，卻如敵國，殺他不易，故用「克」字。此見此事之不是乃在段一邊。究竟公、穀兩家講法誰對、誰不對，此刻暫不論。要之春秋每一辭中用字俱有深義，即此可知。

但若眞要判斷鄭伯、叔段兩人誰是、誰不是，還得要明白此事之詳細經過；於是又得讀左傳。史學家重視左傳，正因左傳詳其實事。但我此刻所講，把春秋比如一部國文教科書，公羊、穀梁便都是國文老師，他們把教科書中一字一句之涵義，逐一分析細講。縱說是「褒貶大義」，但此等褒貶大義亦必表現在句法、字義上。若我們從此着眼來讀春秋與公、穀兩傳，便知孔子春秋確是中國古代散文中一部劃時代的大著作。

上面講孔子春秋鄭伯克段一事，用「克」字，不用「殺」字，在一字上見斤兩，此一傳統直到現代。如大陸淪陷了，我們跑來香港，在我們說是「淪陷」，有人則說是「解放」。說「淪陷」的，便知道他反共。說「解放」的，便知道他是共黨一邊人。可知孔子春秋義法，還在現社會活用，並不能認爲已過時，沒意義。

下面再舉一例。如「趙盾弑其君」，「崔杼弑其君」兩條，其中「弑」字易知，特別重要的

卻是兩個「其」字。倘我們改爲「趙盾弒晉君」「崔杼弒齊君」，則意義轉黯晦，究不知趙盾、崔杼與晉君、齊君之名分關係，而二人弒君之罪也不顯豁。「其」字是一個代名詞，確切說明了趙盾、崔杼所弒是「他們自己的君」。用一個「其」字，便能指出趙、崔兩人爲臣弒君不可饒恕的罪狀。而「其」字用意尚不止此。從記下的此辭言，趙盾、崔杼弒君之罪是客觀地評定了；從記此辭者之身分言，不說趙盾、崔杼「弒吾君」，而說「弒其君」，此見古代史官地位超然於列國政治權力之外；他們乃由周天子委派，所以說「弒其君」，不說「弒吾君」。

由於上面的幾個例，可見孔子春秋每一辭中，有些字下得十分謹嚴；於此可見史法，同樣也見文法。我們實在不能不認春秋在中國古代散文史上有其重要地位。

我們也知孔子春秋有所根據，有些則經過孔子修訂。如「鄭伯克段于鄢」一辭中，此「克」字可能是經孔子斟酌改定。如「趙盾、崔杼弒其君」兩「其」字，應是晉、齊兩國史官原筆，孔子沒有修改過；所以孔子要說「董狐，古之良史」了。

由此說來，在孔子以前，中國散文文法已逐漸地在進步。春秋因於魯史，今春秋中必然有許多魯史舊文；只把來和西周書以及鐘鼎文等相比，可知此一段期間，中國文法已在逐步現代化。只是到了孔子手裏，進步更顯著，而且已到了決定的階段了。因此我們又可說：周公和孔子，都

在中國文學史上有其崇高地位。中國古代文學，應可說是周公創之，而孔子成之了。

孟子書中說：

詩亡而後春秋作。

此語在中國古代文學演變上，也透露了一番十分重要的消息。因西周書雖可說是一部歷史書，但大體乃是一部記言之史，而詩經卻轉是一部韻文的記事詩。此一層，我在讀詩經一文中，已詳細發揮過，此處不再說。詩經先有雅、頌，後有變雅。頌揚之辭變而為諷刺，於是詩亦隨之而亡了。詩亡之後，繼之以春秋，這是由韻文的記事詩變為散文的記事史。此事大體遠從周宣王以後已開始，到了孔子時而大成。春秋亦文亦史。我說孔子在中國文學史上有極重要之地位，正因其創出或完成了此下二千五百多年來的文法與句法、字法，直到今天，仍不能有所大改變。司馬遷所謂「春秋約其文辭而指博」，亦可說是司馬遷對孔子春秋文學的讚辭了。

上面所舉「鄭伯克段于鄢」及「趙盾、崔杼弒其君」，雖可從文學方面講，但到底是一種歷史記載，寓有史法褒貶。此下再舉一例，確實專屬文字、文法方面者。

僖公十六年春王正月戊申朔，隕石于宋五，是月，六鷁退飛過宋都。

此兩句，在歷史上無關重要，沒有什麼可講，但公羊、穀梁兩傳卻把此兩句大講特講一番。公羊說：

曷為先言「霣」而後言「石」？霣石記聞。聞其磌然，視之則石，察之則五。曷為先言「六」而後言「鷁」？六鷁退飛，記見也。視之則六，察之則鷁，徐而察之則退飛。

穀梁說：

先「隕」而後「石」，何也？隕而後石也。後數，散辭也，耳治也。六鷁退飛過宋都，先數，聚辭也，目治也。石、鷁猶且盡其辭，而況於人乎？

其實此處討論的，只是有關文法的問題。爲何第一句把形容詞「五」放在名詞「石」之後？而第二句卻把形容詞「六」放在名詞「鷁」之前？又「隕」和「飛」都是動詞，爲何第一句動詞在名詞前？第二句動詞在名詞下？這是一種句法上的比較分析。公羊說：「隕石者，記聞也。」聽見

了聲音，纔跑去看，看後纔知是石，再查點乃知有五石。這是先聞聲，看後才點數。第二句是記眼所見，看見六隻鳥在天空飛翔，細辨始知是鷁，再看才知是倒飛。因此，第一句是寫耳聽，第二句寫目見。公羊家如此比較分析，從見聞行事轉到內心活動之經過，也不能說其牽強無理。從這裏，我們卻可看出孔子乃至儒家後學，他們都已注意到我們今天所謂的「修辭」之學了。若我們想把這兩句中每一字的位置掉換一下，卻甚不易。幾乎是無法掉換。勉強掉換了，也總不能比上原來的。由此更可說明春秋文法已是現代化，和現代語法差不多，或說是一樣。這不是說孔子在學現代人作文造句，只說現代人作文造句依然遵依著孔子規範。孔子作春秋時，子夏不能贊一辭，可見孔子作春秋是下過一番工夫的。孔子曾說：

修辭立其誠。

在每一句中，每一個字下得恰切與否，影響到作者所要表達的意思。究竟能表達得恰切否，公、穀兩家對「隕石於宋」、「六鷁退飛」兩條之辨釋，亦只是辨釋這一點。

因此我們可以說，從尚書到春秋，是中國古代散文演變一大進步。所謂進步，指其愈能接近今天語法而言。所謂接近，又是指我們今天的語法，乃接近於當時所寫。換言之，乃是當時所寫

的已能影響到今天。

上面從文學觀點來講春秋中之字法與句法。但春秋在文學上之偉大處，尚不止此。春秋記二百四十年事，所謂「所見異辭」、「所聞異辭」，與「所傳聞異辭」，也可說「所傳聞」是春秋之「上古」，「所聞」是春秋之「中古」，「所見」是春秋之「近古」。孔子記此三時期事，寫法各不同。我們須能將全部春秋二百四十二年事，從其記載所用辭之不同處來研究孔子著作之深意所在。因此說：「屬辭比事，春秋之教。」換言之，孔子春秋是前後一體有嚴密組織及深細用心的。

姑舉最顯明的一例來說。春秋按年月先後記事，但每年開始有「春王正月」、「春王二月」和「春王三月」之三種不同。此一不同，引起後人許多誤解。公羊家說：孔子春秋共有三個「王統」，因此有「王正月」、「王二月」、「王三月」之異。其實不然。只是那一年若正月有事，則記「春王正月」。倘正月無事，則從「春王二月」開始。若二月亦無事，則從「春王三月」開始。又若正、二、三月整個春季均無事可記，則僅書「春王正月」四字，下面即接寫「夏四月」或「夏五月」等。所以必要加上此「春王正月」四字者，因春秋必從春到夏，按季節寫下。一春無事可記，但不能缺了此一春，故僅寫「春王正月」四字。

由於上面所說，可見孔子春秋並不是從一句句地來寫出此整部書，而是在寫此整部書中而寫出此一句一句來。因此，我們讀春秋，固要逐字、逐句讀，也該懂得全部讀。能懂它全部，始能眞的懂它的各字與各句。如此說來，孔子春秋，不僅在造句、用字上有研究，並亦在全部書的結構與組織上有研究。這怎能不把孔子也當爲一偉大的文學家來看呢？

以上是講周公以後的偉大文學家——孔子。

孔子自身在中國文學史上有大貢獻，上面已講過。孔門四科中有「文學」，最著者爲子游、子夏。子夏傳春秋，公、穀二傳都從子夏學派開始。子游傳禮，今小戴禮記中有檀弓篇，相傳爲子游弟子魯人檀弓所寫。檀弓與論語，同爲中國古代散文中無上絕妙之小品文。我曾講過論語中的小品文一題，也是從文學方面來講論語的。講論語，也可逐字、逐句講，也可從全書篇章之組織上來講。我近著論語新解，在論語篇章纂輯先後、分合之間，也多講及，今天不擬再提。

說到檀弓，後人認爲是子游弟子所寫；正如論語，後人認爲是曾子、有子門人所寫。此兩書既均被認爲是古代散文中之絕妙上乘小品，則可見孔門後學對古代文學上之貢獻亦甚偉大。若論兩書內容，論語記言而兼及事，檀弓記事而兼及言，要之均自史學中演變而出。尙書、春秋記載國家大事，論語、檀弓則記載私人與社會間事。這也可算是史學上一進步。

顧亭林日知錄有一段討論及論語、檀弓的年代問題，他就爾雅所說「茲，斯，此也」一語，統計論語用「斯」字凡七十次，但不用「此」字。檀弓用「斯」字五十三次，用「此」字只一次。大學用「此」字十九次。即據顧氏此一統計，可見論語和檀弓年代相近，大學則成書較晚。若說大學成於曾子、有子之門人，則對顧氏日知錄這一番統計便說不通。

論語中有一節文字和檀弓相同。檀弓說：

> 賓客至，無所館。夫子曰：「生於我乎館，死於我乎殯。」

論語鄉黨篇則云：

> 朋友死，無所歸，曰：「於我殯。」

此兩處記載，約略推斷，可認是檀弓在前，論語鄉黨在後。檀弓記賓客至，無所館，當必是其病了，所以孔子由「生於我乎館」連說到「死於我乎殯」。此處可見當時句法本已與後代無異，只是古人語簡，後代語詳，稍見不同而已。鄉黨篇比檀弓更節省。就事而論，斷無死了始招到家來殯之之禮。論語亦同是七十子後學者所記，但鄉黨此節，則不能認為在檀弓前。只恐是鄉黨此節

乃承襲檀弓而把來省節了。

檀弓文字又有可與左傳、國語相比的。如檀弓記晉獻公將殺世子申生，與左傳大同小異。檀弓記晉獻公之喪，秦穆公使人弔公子重耳，與國語大同小異。由此可見，孔門後起儒家，除注意記錄孔子一人之言行外，又多注意到記載當時列國君卿大夫之言論行事。中國古代史學文章之漸臻美妙，孔子以下之儒家在此方面有大貢獻。倘說論語和檀弓時代相近，兩書同是短篇小品，我們由此可想像左傳中所載，其先恐怕也多是短篇，漸後再展衍出許多長篇大文章來。此層須詳作考據推論，此處無從多講。但若謂左傳中所載都屬孔子以前列國之原有作品，由孔子同時的左丘明搜集來與孔子春秋相附並行；此層只就文學史之演進步驟觀之，也就像是不足信了。

講到上述此問題，同時又須牽連講到公羊和穀梁。公、穀兩傳，大體是子夏弟子或其再傳弟子等所撰寫。檀弓又是子游弟子所作。則公、穀初起，其年代應與檀弓相差不太遠。若我們拿左傳來和公、穀相比，有許多三傳同記一事，而大體上則可說是左傳抄襲了公、穀。如「晉師假道於虞以伐虢」一事，三傳皆有。從文字演變上看，似乎應該公、穀同出一源，而穀梁乃就公羊所記而再加以修飾之痕迹，亦終不可掩。至於左傳，則又似翦裁公、穀而成。又如宣公十五年，「宋華元夜入楚軍」事，公羊、左傳皆有。公羊詳盡，左傳簡略，又像是左傳後起，從公羊爲翦

裁。若把三傳年代就其文字衍進上細細相較，應該是公羊最在先，穀梁次之，左傳最在後。此乃專就文學眼光作探究，絕無經學傳統對此三傳有所軒輊之意。

此刻再論到左傳與國語。如魯語、晉語，與檀弓、公、穀等儒家言比較像是同出一時，而左氏所採用的則並不多。齊語則全不採，吳、越語亦採用極少。但如「申胥諫許越成」，吳語所載遠較左傳哀元年文切實近情理。左傳引述夏少康中興故事，簡直如在課室中講上古史，子胥當時斷無閒情如此作諫。又如左傳好用格言，此條中有云：「樹德莫如滋，去疾莫如盡。」較之吳語云：「爲虺弗摧，爲蛇將若何？」大體可說吳語較近當時語氣。故大體論之，左氏成書應較公、穀與國語爲晚。而且左傳中如云：「王貳于虢」、「王叛王孫蘇」之類，此等文字，顯然近似戰國人口吻，斷不能認爲是孔子前的原始材料。

如上所述，中國古代散文，到今仍留存可資研討者，最先是西周書，此與周公有大關係。繼之是孔子春秋。又繼之是孔門弟子後學所記，如論語、檀弓，又如公羊、穀梁、國語。再後始是左傳。我常想作一文，指出左傳與公、穀、國語年代上之比較，主要只想從文學觀點上立論。當然此事較之顧亭林日知錄統計「斯」字、「此」字使用多少來定年代先後，雙方方法不同，難易亦別。但我認爲此事也非終難下筆。只是直到此時，並不曾眞化工夫去做。

論語以後，儒家繼起有孟子。雖然他每章也多冠以「孟子曰」三字，體裁近似論語，但論、孟文章顯然不同。論語多屬短品，孟子儘有長篇，洋洋灑灑，雄奇瑰麗，在散文史進展上，可說又跨進了一大步。其中如「曾子居武城，有越寇」章前一節，補申「曾子、子思同道」之義，「逢蒙學射於羿」章後一節，發揮「惡得無罪」之義；皆有從口語記述轉入行文作論之痕迹，故甚見恣肆，再不像口語之平直。更如「齊人有一妻一妾」章，章首並無「孟子曰」字樣，則顯然已超脫了口語束縛。此等文字，已甚與戰國策相近。

孟子雄辯，墨子精鍊，而墨子更見有從口語記述轉變爲行文作論之痕迹。墨子諸篇已不再從「子墨子曰」開端，只在篇中夾入「子墨子曰」、「子墨子言曰」，以及「故子墨子言曰」等語。而如非攻上篇，通體無「子墨子曰」字樣，遂極似後代一論文。而且孟子行文儘是縱恣闊肆，然還是古人記言之體，最多是在記言中夾進記事，仍可說是論語、檀弓之舊格套；只是文字開展，局度恢張，較前有進，而並不曾在每章之首放上一個議論題目。墨子書如尙賢、尙同、非攻、兼愛、天志、明鬼、非儒、非樂等篇，顯然是後世一篇議論文之體裁，與記言、記事大大有別。我們也可說，上面所述儒家著述，仍還在舊有體例、經史範圍之內；自有墨子，而後子學地位始確立。這又可說是中國古代散文一大進步。

墨子以後有莊子。墨子精鍊，莊子恢奇，莊子在文學上之境界與趣味更見充分流露。既非記言、記事，又非立論、立議，簡直可說是有意爲文。但莊子多用寓言體，到底仍是沿襲著古代記言、記事的舊體裁，並無其言、其事而假造之如此。可見文體衍進，自有步驟，中間必經時間醞釀。文學上一種新體裁之出現，並不容易，並非可以突然而來。諸位認識得此一點，自然可以信我從文體衍進來辨別古書眞僞及其成書年代先後之一點，決非純憑主觀臆測，而實是確切有據。

從莊子到老子，就文學觀點言，更是大大一進步。全部道德經，寥寥五千言，但一開始便把「道可道，非常道，名可名，非常名」十二個字，扼要提綱標出；這又是文體上一大進步。不僅孟子不知此新體，卽莊子亦並不懂此一訣巧，洋洋灑灑長篇大論，總是從故事寓言開始，叫人摸不着頭腦。中庸一開始卽說「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」；大學一開始卽說「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」；可說同樣懂得此道理，但學、庸則應較老子更晚出了。

老子玄虛，而荀子平實。若把後代散文立論建議之法度來講，荀子文體在戰國時可算是最進步，最接近後世之法度。荀子後，有韓非與呂覽。韓非乃荀子門人，呂覽亦應多有荀子門人之手筆。韓非奇宕，呂覽平實。下到兩漢人爲文，多承接荀、韓、呂三家。亦可說，中國古代散文，

到此三家已走上了極峯，更近於後代的論文了。

以上所說，是有關諸子的。在此須附帶說到戰國策。戰國策文體雖極縱橫奇肆，到底仍還是記言、記事。我們也可說，左傳文體類荀子，戰國策則近孟子。又如太史公書中有杵臼、程嬰故事，及陶朱公故事諸節；此等文字，應亦是戰國人所作，與戰國策文體較近，只是未收入左傳與國策中而已。

以上僅是扼要地講，其他古代著述暫不提及。現在我將中國古代散文約略爲之分期。

西周是第一期。

孔子春秋與孔門記述是第二期。其中論語、檀弓在先，公、穀、國語次之，左傳最在後。國策則不限於儒家言。

再說戰國諸子。孟、墨、莊是一期。老、荀下及韓、呂又是一期。

若把地域分，大體可分爲東方、中原、南方三大區域。

東方包括鄒、魯、燕、齊，中原主要是三晉，南方則包括楚、越。

最早從孔子以下，學術思想全在東方。孔子是魯人。墨子或也是魯人。東方鄒、魯地區，是儒、墨兩家之發祥地，亦可說之爲儒、墨之原始學派。

後來逐漸發展至齊及三晉。子夏最先去到魏，爲三晉開發宗風。公羊有齊人言，檀弓、國語多涉及三晉事。

再後，楚國有吳起下至屈原，兩人都和儒家有關係，且對上古史都極熟悉，行文都用雅言，屈原只加上些地方色彩。吳起自魏去楚，與左傳有密切關係。屈原離騷則承詩經後，爲古代韻文一大宗。荀子曾遊楚，喜爲賦。莊、老生地近楚，其行文亦頗喜用韻。此處不深講。

若以國語來分，則國語中魯語、齊語應屬東方，晉語屬中原，吳語、越語屬南方。大抵魯語文尙典雅，喜歡稱誦有關道德仁義的教訓，這是孔門儒家傳統所在。但到戰國後，鄒、魯地區不占重要，那些老守家法的儒生，未免有抱殘守缺、拘牽敷衍之病。晉語好講歷史，把道義教訓寄放在記事中，每篇是一歷史故事；但顯然也有關於孔門所傳的道德教訓。此後左傳文體益繁複，修辭益富麗，用力渲染，當是在原始材料上有荀子學派所加入的編輯潤色之功而始成。

韓非顯學篇說：「墨分爲三，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨」，並有所謂「南方之墨」。我疑墨學開始在東方，而相里氏之墨則顯屬三晉。鄧陵氏之墨應亦是南方之墨。則墨家流衍，顯亦可分爲東方、中原與南方之三區域。

大體言，原始學派即初期學派之文學，多可歸屬於「道義派」或「說教派」。新興學派卽中

期學派之文字，則多近於「雄辯派」。後期學派之文字，則多近於「綜合派」。荀子最可爲例。不僅其年代較在後，其生平足迹，生在趙，年輕時在齊，又曾西至秦，南至楚，晚年居蘭陵近魯，由他來作戰國晚期綜合派之代表最適合。左傳與小戴記中，有許多是荀卿門下之手筆。韓非、呂不韋亦承荀卿。呂氏賓客，大概以荀卿門下人爲多。如韓非說難、五蠹，李斯諫逐客書，以及前此樂毅報燕王書等，從後代人觀點衡量，這些都是最好的散文，體格局度都完成了，幾與後代散文無別。荀子固不同於孟子，他所寫都是大文章，不再用「荀子曰」字樣，並標出勸學、強國、非十二子、正論等篇名，顯然都已是成體的論文了。

因此，我們可以說，中國古代散文最先只是「辭」，如孔子春秋。下面衍進到成「章」，如論語到孟子。下面再衍進到成「篇」；此一階段，由墨子、莊子衍進到荀子。逐步演進，其間確乎不容易。若從這一點來看，老子與中庸之成書，自然不能說遠在春秋之前或是春秋、戰國之際所能有。而左傳中許多長篇記事以及長篇發議，自然也不能在孔子前已有。

若不從設教、雄辯、綜合分派，中國古代散文也可標出四個字來分別：一是「樸」，即平實文，注重實敍事理。二是「雅」，即典雅文，注重闡說教訓。三是「辨」，即縱橫文，注重分析是非。四是「藻」，即藻麗文，注重矜張藻采。此四體，亦可約略分其時代先後。最先是「樸」，

次則歧爲「雅」與「辨」，最後乃始尚「藻」。論語以前全是樸。晉語樸，魯語雅，孟子、墨子尚辨，荀子則喜用藻。此外都可斟酌分別歸附。左傳則是雅而兼藻，老子乃是樸而兼辨。

我此篇所講，大題目是「中國古代散文」。題目雖似有一限界，而討論所及，牽涉殊廣。如論古代學術流衍與地域分佈，即可單獨成一大題目。又如三傳異同先後，或左傳和國語之分合；又如論語、檀弓之文法比較，如小戴記與左傳之文體合關等。從我此講中，可籀演出許多新問題來引申探究。此等問題，別人或多或少也講到，但似少從文學觀點來講的。這是我此講演中所開展的新方面。

現在再綜括來說。從前人研究古代學術，大約是分着經、子、史三部分，對於其中文學成份的一方面，則頗忽略。其實講此期文學的，大可與講經學、子學、史學相通發揮。尤其是講後代文學，不得不溯源到古代。若能從這裏下功夫，應可開出許多條學問的新路。因此我這一講演，相信其間實寓有開展新的學問路線之一項，這是尤其要請諸位注意的。

（此文刊載於民國五十三年六月新亞書院中文系年刊第二期，原名西周至戰國之散文。）

道家思想與西方安那其主義

西方近代的安那其主義（Anarchism），有些處很近中國古代的道家思想。此事盡人皆認。但在兩個不同的社會裏，循著不同的歷史，而發展爲不同的文化，中間雖有幾許思想與意見驟看好像大致相通，而仔細說之，則往往同不如異，其異者實更重要、更確實。任何學術與任何思想，都各從其特殊的背景裏產生，亦必仍將回歸到各自的背景裏去加以考察與瞭解。本文偶拈此題，聊當舉一反三之例證而已。

茲請先言其同者：疾人類文明之虛僞，而主洗伐蕩滌，重歸樸素，一也。尊重個性自由，進而主張無政府，二也。此最其犖犖大者，繼此則不勝其異。克魯泡特金乃近代西方安那其主義者之殿軍，在其自傳中，對於近代安那其主義者之態度與理想頗有論列。他說：

文明生活中充滿不少習俗的虛僞，虛無主義者最先便和文明社會底習俗之虛僞宣戰。

又說：

虛無主義者之特質，乃絕對的眞摯，唾棄了自己個性所不能承認的風俗習慣、迷信與偏見，除卻理性權威外，決不屈服於任何權威之下。

又說：

虛無主義者常好分析解剖所有的社會制度與社會習慣，又反抗一切虛僞的詭辯。

此處克氏所說習俗虛僞，同爲中國道家思想所厭惡。克氏又說眞摯的個性，亦同爲中國道家思想所寶貴。此實可謂中國道家與安那其主義出發之共同基點。但由此以往，則二者間的異相便難掩飾。克氏常稱頌大膽，稱頌野蠻精神，又說：

虛無主義者討厭一切虛僞形式的禮節，有時故意要裝出粗暴樣子來反抗那種圓滑的客氣。他反對適合於無理想的生活狀態之溫柔多感。

又說：

虛無主義者，有時高與外貌粗暴的樣子。

在此便可感到安那其主義與道家思想精神上之分歧處。

道家反對現社會之虛僞文明，常主歸眞返樸與反本復始。但若社會人生，果眞能擺脫現文明，回到他較原始的來路，則其態度，無寧較諸現在應該遠爲粗野而強力。精細與溫柔，正是人類文明之弱點。但在道家思想裏，很少同情於粗野與強力。老子書中「古之善爲士者」一節，描寫其理想人物之體態與意境，此與粗野強力相差甚遠。老子又說：

禮者，忠信之薄而亂之首也。

老子自爲一最能看破世故者，然老子卻反更世故了，他並不能從世故中自己解放。同時可以說，老子疾虛僞，而老子不免於更虛僞。就莊子論之，其書中所描寫多樣的理想人物，大抵放浪形骸之外，而非粗暴與強力。此等放浪，只可仍託庇於他們所厭惡的現社會之虛僞文明裏；他們沒有

實力擺脫現社會。若果反本復始，苟非粗野強力，何以自存？所以道家思想主張歸眞返樸誠若可取，但他們不主張剛毅強力而走了陰柔的路，這是他們的缺點。魏晉清談派，反抗社會虛僞習俗若更徹底，但他們依然是放浪，不是粗野。

安那其主義者痛恨怯弱與柔軟，而道家則正陷於怯弱與柔軟中。安那其主義者常主「冒險」「敢爲」，而道家思想則只有「退嬰」與「柔遜」。這是一個大大的歧點。

克魯泡特金又說：

閒惰的生活，養成了種種風俗習慣，思想方法與成見。以及道德的卑劣。

安那其主義者對於閒惰生活痛加申斥，又主肉體勞動與智的勞動之聯合。道家思想則顯見有接近閒惰生活之病。一面常譏笑智的活動，而另一面又不歌頌肉體的活動。在莊老想像中的「反本復始」，其實是一種不切實際而無歷史根據的閒惰生活。所謂「含餔而嬉，鼓腹而遊，帝力於我何有哉」，其實是耽於閒惰生活者之幻想。至於魏晉清談，更是深中閒惰生活之毒，所不待言。

克魯泡特金又說：

甚至藝術，亦不免為虛無主義者所否定。美之崇拜，只是一個掩飾極卑俗的荒淫之假面目。

安那其主義者既深惡人生之閒惰，深恨現文明之虛僞，在其愛眞樸的本原之下而不免否定藝術，此亦其理論上應有的態度；但在此又不免與道家思想分歧。老子書裏對於藝術似無明白態度的表示，但莊子則時時流露其對於藝術之愛好，他常有「技」而進於「道」之描寫。藝術爲人生中的細膩精美部分，道家雖說歸眞返樸返於自然，實際還是喜歡細膩與精美。他們雖非同情卑俗與荒淫，但亦不願返於鄙野與粗獷。他們想像中的自然，並不鄙野，並不粗獷，早已是藝術化了，早已是精美與細膩的自然。這一種趨勢在魏晉清談中，更顯得清楚。魏晉清談派無不深愛藝術，他們縱非卑俗荒淫，但至少是溫柔多感。循勢所往，則成纖弱與頹廢。

這裏又有一個顯著的異點，則爲二者間對於機械之觀感。克魯泡特金深深讚美機械，他說：

機械完全而有力，其工作之靈妙，運動之優雅，在其本身便成一愉快之詩境。工作過度與永久單調總是有害，用手工作亦復與機械工作不殊。

安那其主義者只反對現社會之經濟組織，並不反對機械。他們欣賞機械的工作效能。他們本來厭惡閒惰生活，看重工作，只不要因工作而減損了人生的愉快。至於道家思想，則對於機械表示輕蔑與厭惡。漢陰丈人之高論，可爲代表。所以近代西方之安那其主義者，無寧是欣賞機械而輕蔑藝術；中國古代的道家思想則正相反對，毋寧是欣賞藝術而輕蔑機械。這種歧點並非偶然，實有他們內部理論邏輯上必然之連鎖。

克魯泡特金又說：

虛無主義者底口號，是到民間去。

這更是安那其主義者與道家思想之歧異處。莊子書中的理想人物，莫非遺世獨立的；老子雖主張歸農，然此乃逃避現世文明之一種說法，並不是現代「到民間去」的精神。魏晉清談派更是終身沉溺迷醉在貴族式的閒惰生活裏，說不上到民間去。

克氏又說：

日常生活裏的一切風俗習慣法律，我們無法加以制裁，只有一個以志在剷除惡根的激烈的社會運動，才能夠改變他。

此乃近代安那其主義者所以要走向民間去的主因，他們志在剷除現社會一切惡根而發動了一個激烈的社會運動。甚至說：

繼續科學家的生活，簡直與加入僞君子的隊伍無異。

他們對於參加社會活動之狂熱可想而知。道家思想，卻走遠了一步。他們並不返到社會，返到民間，他們直是要離棄社會，離棄民眾，而直接返到自然。因此道家思想至多只相當於西方極端個人主義的安那其，雖亦含有徹底批駁現社會的情味，但永不會想去發動一種社會運動。至於魏晉清談派，更與現社會妥協，一面講究個人的虛無主義，一面則安享貴族的特權生活。此與現世安那其主義者的主要精神，更是絕相違異。

安那其主義者主張到民間去，發動社會運動，因此他們雖極端重視個性自由，雖進而主張無政府，但他們到底不忘團體，不忘組織。克魯泡特金說：

「安那其主義」一字從希臘文來，其意是無權力，而非無秩序。

他又說：

虛無主義者之特徵，乃坦白與認眞，他同時備有樸素與民主精神之兩種美德。

他們常說友愛精神與團結精神：

他們的團結只避去了一切手續與章程，而以個人的道德發展為基礎，感動別人，影響別人，但從不支配別人，並亦永無此想。他絕無領導人的野心，事無大小，都讓自己做。理想的社會在能鼓勵個人發意，而對一切傾向於統一與中央集權之趨勢則加以排斥。此社會將為一活的進化的有機體，大家不感有政府之必要。現在政府的種種職務都用自由協意與自由聯合去執行。

在克氏理想中的社會，是相互扶助與個人自由。故說：

個人與一切同伴同為一體。

此爲安那其主義者之理想社會。至於道家思想，則只有個人自由，而無相互扶助，無所謂自由協意與自由聯合，無所謂團結與民主精神，又無所謂社會與有機體，更無所謂活的進化，故曰：「魚相忘於江湖。」道家意中，只有個人（魚）與大自然（江湖），個人與個人之間則以「相忘」爲

主；只有此自然的一氣之化，根本不認有活的機體與進化。這是道家思想與近代西方安那其主義之徹底相異處。

克魯泡特金又說過：

人們沒有充分向前進的膽略，常將目光向後看。人們總不想有新的革命，而往往在舊的革命之後太息。

又說：

目光都向過去看，沒有一個膽敢審察將來。

故克氏屢屢要人有大無畏的冒險精神，敢作敢爲的大膽精神，又鼓勵人思想的大膽與革命的狂熱；他要安那其主義者都有活潑少壯的新生氣。此一層又與道家不同。道家只是向後看，道家只有批評，沒有革命，沒有克氏所謂行動的力量與創制的力量。

克魯泡特金又說：

一個人走出了那習俗的文明之迷境，他底眞正需要便非常之少。

這一層在莊老書中，可謂已闡發盡致。只可惜莊老都沒有像克氏般抱有一種到民間去的精神，更沒有所謂發動一種激烈的社會運動之熱忱，沒有革命前進之勇氣與大膽。因此隨後的道家，最好的僅如漢文帝般之恭儉；否則玄默深靜，漸漸走上陰謀的路去；再不然則山林枯槁，辟穀求仙，自蘄個人壽命之長生，而成後世所謂之道士。至若張道陵、張角一輩人，則以卻病延年歆動民眾，而陰謀得天下，再從莊子做到老子；雖亦走入民間，鼓動民眾，卻絕非如近代安那其主義者之所謂社會運動。魏晉名士中間，不乏信仰天師道的，只爲個人私幸福的期求，何嘗有近代社會運動之意味？

以上姑舉克魯泡特金一人的說話，來把近代的安那其主義和中國古代道家思想作一對比。其他如英國的羅素，他雖不自居爲安那其主義者，但其言論思想很多與安那其主義相共鳴；他同時亦盛讚中國莊子老子，常常稱說莊老書中的理論，爲他的自由主義張目。但羅素言論實亦與中國道家思想不同。姑舉其到自由之路一書中的話句，拈出數處以爲例證。羅素說：

> 沒有孤獨的志願，新思想決不能達到目的。但孤獨而伴以冷淡，新思想亦不能成熟。

道家思想，正是孤獨而伴以冷淡。惟其孤獨，所以主張個性自由。惟其冷淡，所以絕不會形成社

會運動。羅素又說：

有志改造世界底人，必須遭受孤獨攻擊、貧困嘲笑，必須生活在眞理與愛情之中，而有一種不可克服的希望；必須正直、賢明、大膽與耐煩，然後再以長久的時間去征服外面的世界。

道家思想沒有愛情，亦不大膽、不耐煩，無所謂征服外面世界的希望。羅素嘗以「希望」與「恐怖」對舉，「創造衝動」鼓起希望，「佔有衝動」則產生恐怖；羅素竭力排斥人類的恐怖心而提倡希望心。道家思想，一面雖可到達無恐怖的境界，但同時亦不主張有希望。後代的道家，只希望長生不死。此因人心到底不能無希望，對人類社會既乏愛心，遂轉向個人的壽命，寄其無聊不可能之幻想而已。羅素又分人類欲望爲兩大型：一曰「創造衝動」，一曰「佔有衝動」。他愛引老子書中「爲而不有」、「既以爲人己愈有」的話，爲「創造衝動」作註腳。但平心而論，莊老書裏，一面固看不起「佔有衝動」，一面也並未提倡「創造衝動」。道家只求人心到達一種無衝動的平衡狀態，因此道家雖不主佔有，亦不尙創造。羅素又說：

離於社會本能的思想和藝術，一般易流於裝飾的玩好的一途。

又說：

思想與藝術，應浸潤於服務人類的本能底意思裏面。應使心性的生活，成為社會生活的重要部分。

道家思想正缺乏服務人類的觀念，正想使其心性生活脫離社會生活而自由。魏晉清談更十足表現出一種僅成爲裝飾與玩好的情景。我在此不想多所稱引，只此已足說明中國古代道家思想與近代西方安那其主義之絕不相同處。

繼此我想提出兩個問題來討論：即何以中國古代道家思想和近代西方安那其主義雖同對當時社會的虛僞文明加以批駁，雖同主發揚個性自由，雖同抱徹底改變現社會而達到理想上無政府的境界；但在其實際的態度與意境上，卻有如此的不同。第二則儻使我們不如目下一般流行思想般，僅主崇拜西方模擬效步，而想在中國固有思想裏，看有何方面的意思與精神可以補救道家的那種缺點。我們試先從第二問題入手，漸次再轉回第一問題。

現在先總括上論，中國古代道家思想雖能透切批駁當時社會文明之虛僞及流弊，他雖主張根

據個性自由徹底解放社會而另趨一理想的境界，其思想議論大體上頗有與現代西方安那其主義相似處，而立論之深微精闢時或過之。但他們的缺點，則在無粗猛剛厲的氣象，他們實際上不脫古代貴族社會閒惰生活之幻景；他們輕視勞動，輕視社會之團體性；他們缺乏對羣眾的熱忱，因而他們不能由其對當時社會虛偽文明之透視而形成一種切實具體的改造運動；他們並無到民間去的志願，他們最多只是一聰明的自了漢。這是中國古代道家思想之缺點。若求在中國固有思想中加以調劑與補正，則令我們自然的想到墨家精神。墨家精神正是偏在粗厲強力方面，重視團體，重視勞作；具有對人類社會之無上熱忱，確切肯走向民間去推動一種改造社會的運動，而絕無古代貴族社會閒惰生活之氣息。上述道家思想之缺點，恰正是墨家精神之長處。說到這裏，又令我們想到莊子天下篇批評墨子的一番話。道、墨兩家似乎正站在思想的兩極端。但我從前一向說過，道家思想，其實從墨家精神中轉變而來。若許我們將先秦名家學術思想先後遞衍的線索一加細玩，其事不難明白。在墨子稍後，莊子稍前，其間尚有許行與陳仲，他們的言論行事，約略見於孟子書中。他們實有好幾處極像現代西方的安那其主義者。陳仲出身貴族，只因主張一種反貴族生活的社會主義，主張人人勞力自給，遂決意擺棄他的貴族家庭，獨自經營他小家庭的勞工生活。至於許行則隨身帶有一個勞工集團，遍走各國，一面切實踐行他們的生活規律與生活理想，

一面又在理論上著意宣傳。這兩人都是當時志行卓絕的人物，我曾經斷定他們都是墨者之徒。他們的社會主義，即從墨家勞工神聖的理論下脫胎而來。至於莊子的無政府主義，則又是繼許行「君民並耕」之主張而進一步來解消其困難之點而形成。只看孟子駁詰許行的一番話，再注意到莊周無治的理論，便見莊子思想實有補充許行學說之妙處。至於老子書則更屬後起，書中立論，正爲針對戰國末年思想混亂之文弊狀況而設。凡此種種見解，曾約略見於舊著先秦諸子繫年及老子辨兩書中，現在不暇詳論。此處只求指出中國積極的社會主義者實爲墨家。墨家理論已有不少專爲批駁當時社會文明之虛僞不實而發，其精神完全爲平民的，而實爲道家思想之淵源。道家思想只是墨家理論之末梢處，而尾大不掉，自闢宗門，自成一派，掩其本原。我們若要討論中國的社會主義，應直從墨家一路看下；若徑從道家著眼，則自見其有太無氣力、太不精神處。但卻不是中國人根本不知道社會思想與社會運動。

現在再進一步，則有一令人頗感興味處。近代論者，皆謂墨家有近於西方之耶教。此種比擬，不得謂其全不是。今謂道家淵源墨學，而西方社會運動其實亦由耶穌教精神變來。當羅馬時代，耶教初行，本猶如今日之一種社會運動，不過理論上以宗教爲出發而已。今日西方人頗有指目社會主義者與共產黨爲新的耶穌教者，安那其主義自非例外。克魯泡特金雖屢有嚴厲呵斥教會

的話，但近代西方的教會，本不能代表原始的耶教精神。然則道家源於墨，安那其主義源於耶穌教，其事亦正復相類。

今試再進一步略說西方社會主義者之背後的基本理論與耶穌教之相異處。原先耶教本在宣傳人道主義，以個人自由爲出發，而宏闡平等與博愛精神，其理論根據則歸結於上帝的意旨。此等見解，越過中世紀，一到科學發達，理性抬頭，即難存立。現代的西方人，一樣要宣傳人道主義，一樣以個人自由爲出發，一樣意在宏闡平等博愛，只不過不肯並亦不能仍站在上帝意旨上發言；於是一轉身便轉到自然，把自然代替上帝，此是近代西方以科學代替宗教之必然趨勢。西方社會主義與社會運動，其大血脈本與法國大革命潮流相匯通。即如盧梭的民約論與民權思想，亦由自然出發，從歷史上來講人類社會的本原處，即其未經後代社會虛僞文明所掩蔽處，來看人權平等。馬克思共產論，亦從歷史看去，亦要剝掉人類社會虛僞文明之外面的皮層而透視其內裏。此種精神，豈不與安那其主義一色，豈不與中國古代道家思想一色，全用的是一種對人類文明之洗伐解剖的工夫。托爾斯泰說：

人當如自然之生存而生存，並無人所獨有底特殊條件。彼等並無其他法則，彼等之法則常

與自然完全一樣。

托爾斯泰的思想，一面是耶教精神，一面是安那其精神；他的看重自然，正可透露出此中的消息來。現在所特要指出者，則爲近代西方之社會主義與社會運動實爲西方人生一大正統，直與古代耶教精神血脈相通。若不顧實際世俗的政權爭奪等利害關係，而單從純理上研尋，則安那其主義實應爲西方一切社會主義與社會運動中之更正統的。最先的耶穌教亦捨棄政治問題，而一意爲純理論的宣揚。若偏重如何奪得政權等方面來衡量安那其主義，則未免有爲手段而移轉目的之嫌。但說到正統，這裏又有問題。西方文化本不專以耶教爲正統，另有一正統則爲希臘與羅馬。貴族階級的、藝術的與科學的生活，附之以軍事政治與法律之統制，在此下面形成貧富貴賤之不平等；兩者相衝突，而耶教則轉若偏在反抗方面。嚴格言之，毋寧以耶教精神爲外來的，而希臘、羅馬精神則爲固有的。再不然，則不妨謂希臘、羅馬爲第一正統，而耶教則爲第二正統。惟此二者仍有一共通性，則同爲個人主義者是已。中世紀耶教得勢，此下文藝復興，第一正統又抬頭，一面是藝術與科學生活之再興，另一面則爲古代貴族階級之變相復活；此即今日之商人階級與資本主義。由此看來，自見近代西方社會主義與社會運動，實是一種新耶教與新正統。故安那其主義之

在西方，一面帶有宗教性，一面又帶有革命性；二者相兼，而又爲西方文化上之一種正統的傳派，其地位之尊嚴與性質之莊重，由此可想。若論道家思想之在中國，不過是墨家一別派，而墨家又非中國文化之正統。道家思想在中國整個文化體系上所佔地位，本不能與安那其主義在西方文化裏的地位相比；故見中國道家思想若有種種缺點，不能與安那其主義相提並論。

繼此則要說到中國文化的正統，自然應該以儒家思想爲主體。墨、道兩家的理論，都曾爲儒家所糾彈。孟子書裏批評墨翟、許行與陳仲，荀子書裏批評莊子、老子，皆極深刻中肯，此處不詳說。此處所欲說者，則爲儒家之吸收墨、道兩家思想以自己彌補與自己擴充之處。則試姑舉禮運一篇論之。禮爲墨、道兩家共同反對的一大節目，他們都認爲禮是人類虛僞文明之結晶；但儒家最看重禮，儒家的理想社會與理想人生都要用禮來支撐。禮運篇的價值，正在其儘可能地採納墨、道兩家批斥禮的短處，再用來重新建立禮的體系。或說禮運思想出於道家，或說禮運思想出於墨家，其實禮運依然是儒家精神，只不過吸收了墨、道兩家的精華以自廣。大凡兩家思想正相對立的不能相吸收，若果吸收對立的思想，便無異於自己移轉。一家思想較狹較小的，也不能吸收較大較廣的別一家的思想；若果吸收較他自身廣大的思想，便必然爲較大的別一家所吞滅。耶教思想與希臘、羅馬的古典思想，正是恰相對立的。羅馬晚期，只爲容許了希臘思想，便漸移轉向耶

教方面去。中世紀以下的耶教世界，只爲容許了希臘、羅馬的古典思想，便漸移轉向希臘、羅馬的古典方面去。繼此以往，若果西方再容許耶教思想，勢必又要移轉向耶教方面去。近來他們風起雲湧的社會主義和社會運動，深求其底裏，其實只是耶教精神與耶教思想。此派得勢，西方社會勢必移轉。社會主義者對科學與藝術的態度，已不認其爲最高眞理之光明，而只認其爲社會人羣服務之一種工具。在此種意態下，現代西方人生勢必再轉回頭向中古耶教的路上去。只因耶教與希臘、羅馬古典精神勢成對立，因此誰也不能吸收誰，只有相互移轉，更迭爲主。這是西方文化演進的路徑。至於中國，墨、道兩家針對儒家與爲敵立，但儒家並不針對墨、道而爲敵立。因此墨、道兩家不能吸收儒說，若果吸收儒說，便無異自己取消；而儒家卻儘可吸收墨、道兩家以自廣。因此中國思想始終以儒家爲惟一正統，而西方思想則以耶教與希臘、羅馬爲兩個正統。這兩個正統相互成爲反抗的與革命的，而中國墨、道兩家思想雖對儒家思想爲反抗的與革命的，但儒家思想並不對墨、道兩家爲反抗與革命。儒家儘可容許墨、道思想，吸收其精英，使墨、道失卻其反抗與革命之地位。墨家比較正面與積極的理論多些，但多爲儒家吸收去，他便不能再存在，因此墨家在中國傳統思想下日見消沉。道家則比較反面與消極的方面多些，此等消極與反面的，儒家不能吸收，因此道家思想還能獨立存在，時時爲儒家補偏救弊。因此中國思想界好像成爲儒、

道對立的樣子，其實道家只是反面的掎儒家之後角。西方耶教與希臘、羅馬兩個系統皆爲正面的、積極的，故常互爲代興；中國則一正一反，道家只在儒家背後面盡他的補救之地位與責任。因此道家雖爲墨家之支流與裔，而在後代的地位上轉踞墨家之上。道家雖若與儒家對立，而並不能與儒家代興。如此則中國文化演進，始終在儒家一條線上。這亦是東西文化體系不同一要點。

再加申說，西方耶教是人道主義的，然而陷在神秘的宗教裏，不能與政治、法律種種現實世界的人事相協調。希臘、羅馬精神則爲現實人生的，然僅注意在科學、藝術、政治、法律各方面，如何去征服外界與表現自己，而沒有爲人道主義安放一個應有的地位。近代西方的社會主義與社會運動，論其發源於人道主義之一點，可謂與耶教精神同出一根。但他們一方面卻不能再用耶教的宗教理論來作宣傳。於此不得不仍抬出自然來。既論自然，則還未能跳出科學圈子。克魯泡特金因感覺赫胥黎生存競爭論之兇暴，而決意來寫互助論。但「互助」到底不過爲「互競」的一種手段，克氏的仁慈，豈不仍爲達到赫氏兇暴的更好一種手段嗎？則人道主義之理論依然不徹底。而且若如安那其主義般的主張無政府，則依然仍如往昔的耶穌教，勢必仍自居於現實人事與現實社會之圈外。若退一步而容許了他們傳統的政治理論與政治作風，則西方政治根本淵源於希臘、羅馬精神，這中間又沒有爲人道主義作一安頓處。至少亦是權力爲重，人道爲輕。社會主義者，若不

與政治絕緣，勢必仍向傳統政治重權力、輕人道的方面移轉。因爲權力之攫取與運使，而不惜犧牲個性自由，甚至不惜犧牲人道正義，這是安那其主義所最不放心的。但西方傳統政治觀念並不能跳出此圈套。克魯泡特金常頌揚西方中世紀自由都市，其實還只是希臘市邦與羅馬帝國之相異，在五十步百步之間而已。因此安那其主義者之政治理想，如其自然的人生論一般，同樣的不徹底。這上面正可看出，安那其主義實在只是現代西方社會之一種反動。此處所謂「反動」，即上述「反抗」與「革命」之謂。惟其是反抗與革命，所以易見其熱情與力量；然亦常不免於激昂與偏陷。激昂與偏陷，必多流弊。他們是從革命精神上來安裝一個革命理論的。若論中國道家思想，雖亦對儒家爲反動，但卻不見有力量與熱情。此則由儒家思想之立論與處境較爲中和，有以解消反對者之激昂與偏陷，因而道家思想若只見有補救而不見有反革。今言儒家思想，一面已儘量含有西方耶教與近代社會主義者之人道觀念，但並不站在宗教立場上，亦不以「惟自然」的偏論爲根據。一面儒家與政治、法律種種現實社會人事相融洽，因此在中國儒家的道途上，可以接受西方第一、第二兩正統之正面積極的部分，而免去其相衝突與相敵對。儒家思想始終站在中和的領導地位，遂亦無所謂反抗與革命，亦沒有激昂與偏陷。因此若西方近代安那其主義所積極想望的理想境界，在中國社會上既已爲儒家思想居於正面領導地位者所包容，在中國社會上自不易產生像

西方近代安那其主義之激昂的、偏陷的反抗態度，而只形成我們中國的道家思想之只落於批評的補偏救弊。若不從頭將中西兩方整個思想系統詳細對列，而僅就中國道家與西方安那其主義相比論，則易見爲中國方面之疲軟冷淡而不濟事。

但專就儒家論，亦決非無短處可言。西方正因第一、第二兩正統各走一偏，因而能各各走到其極端處；儒家從容中道，反若兩面不著邊岸。此層實際亦不然，此處不能詳說，姑待更端再論。此處則擬略舉儒家幾點短處：第一，因儒家同時著眼在政治問題上，常欲自己爲政治上的正面領導者，因此其精神似乎每易側重在向上的，而忽略了向下；不如西方耶教以及近代社會運動者，他們先對上層政治界抱反抗與革命的態度，因而一心一意著重在向下到民間去。第二，則儒家既注重政治、人事正面事業之領導，而同時又極富於如西方耶教及社會主義者之人道觀念，因此常使儒家看重人事中的教育方面，而較忽略了對物的如西方科學方面的發展。此兩者，在儒家自身，亦並非不注意到，只沒有用力加以特別的提倡。在後亦儘可改進，而無需乎激昂與偏陷之抗爭。在此姑拈出儒家中之兩派論之：其一，如王陽明，尤其是浙中與泰州，龍溪、心齋門下，都有熱烈向下到民間去之風氣。又一，如顏習齋，則注重六藝習行，著意在對物的方面。此二派實足爲近代提倡新儒風之指針。習齋論學，雖若反對陸王，其實正從陸王衍變；此層我在另一書中

（中國近三百年學術史）已詳細闡述。陽明、習齋莫不痛疾虛僞華飾而崇尚樸素與平民精神。道家所以批評儒家之短處，儒家自可避免，此卽在中國所以不易有激昂與偏激的學風之最大理由。

最後我當提到湘鄉曾文正。他曾有一句極堪玩味的話，他主張學者應以「老莊爲體，禹墨爲用」。此卽我上文所論以墨學補道家之缺點也。其實墨之與道，雖本同支，要其互爲體用，事殊不易。若眞能會通墨、道，互爲體用，其境界意趣已近儒家。我想曾文正胸中的「老莊爲體，禹墨爲用」，大體上亦正近我所舉的陽明與習齋兼師並用之意。「老莊爲體」還是一個偏自然的，還如托爾斯泰的理論一般。孟子曰：「人之異於禽獸者幾希。」若要認得此「幾希」，則不如以陽明爲體，始是居於正面領導之地位。墨翟之用，歸本到天鬼的意志上，又要陷入宗教氛圍中去；不如改取習齋，又可免卻這一邊的偏陷。學者若肯對陽明、習齋兩家稍稍研尋，再細味湘鄉曾氏「老莊爲體、禹墨爲用」的話，然後返讀我上文所舉中國古代道家思想與近代西方安那其主義之比較，便可另長一番意思。我尤願學者將先秦儒家若禮運篇所言，以及王陽明答顧東橋書（收在傳習錄卷二。）末節所舉「拔本塞源之論」中所載他們心意中所藏理想的社會，來與近代西方安那其主義一比較。在此不僅可見儒、道（或儒、墨）異同，亦可見中西異同也。

（原載民國三十二年五月思想與時代二十二期）

斯多噶派與中庸

一

余謂雖不能一一密附切合，而中西哲人思徑所由，必有一二大同略似之處。比而論之，所以推見人類思維之軌轍，而爲研治哲學史者之一助焉。爰拈斯多噶派（Stoics）與中庸證之。

斯多噶派倡一種「泛神的宇宙論」，宇宙中一切事物爲神之發現，事物卽神也。世界一切存在之事物，既有形體，復具神性，神之法則到處流行，神與世界一而非二。宇宙者神之體魄也，神者宇宙之精神也，「神」與「物質」乃同一之物。自其受動之方面言之，謂之物質。自其活動之方面言之，謂之神。以與中庸所論極相似。中庸：

子曰：鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。

此亦「神物一體論」也。故中庸上所表見之宇宙論，一方面為「惟物」，又一方面為「惟神」，相合而為一種「泛神的一元論」，與斯多噶派正同。

二

斯多噶派本其泛神的觀念，而謂宇宙乃是統制一切的規律，故宇宙乃一種必然之道，不可避之命。換言之，此宇宙乃從一不可犯之「法則」而活動者。神之法則遍滿於自然之中。此法則在中庸謂之「道」。曰：

> 道不遠人。

又曰：

> 道也者，不可須臾離也；可離非道也。

「道」之在天地之間，鳶飛魚躍，上下著察，無往而不見有道。既言有道，自不得不偏倚於「前

定」與「命」。故曰：

道前定則不窮。

可見儒家中庸一派實與斯多噶派同抱一目的的、終局的宇宙觀者也。又曰：

君子居易以俟命。

大德者必受命。

「命」卽發揮於自然之上之宇宙之大法則也。了解之爲「知命」，服從之爲「安命」，努力實現此神之法則「道」於自身，卽「受命」也。

自其事物之本體而言謂之「神」，自其本體之運行活動而言謂之「道」，自其運行活動之自然的規律而言謂之「命」，自其自然的規律之信實的德性而言謂之「誠」。故曰：

誠者，天道也。

又曰：

誠者，自成也；而道，自道也。

自成自道卽是自然之意。又曰：

誠者物之終始，不誠無物。

物之終始，只在此神之運行之道之規律之「實在」、「可信」而「一致」之中。（爾雅：「誠，信也。」孟子：「反身而誠。」注：「誠，實也。」說苑：「反質夫誠者，一也。」「誠」字含義，盡此三層。）故「誠」字亦含有「命定」之意。故曰：

至誠之道，可以前知。

可以前知之「命」，卽是生育不測之「化」。故曰：

惟天下至誠爲能化。

儒家所言「誠」，略當斯多噶派所云「理性」或云「本性」。

斯多噶派以「理性」爲「人格與宇宙之一致」。謂依照宇宙本性而生活，即是依照人的本性而生活。普遍的本性，即是向結局運動之一種創造的宇宙力。與此相符則爲「道德」。故斯多噶派以適應自然而生活爲道德之最高原理。於此有可注意者，則斯多噶派謂吾人人類之性質，與他劣等動物大有所異。人類非徒如他動物之僅有生活，而尤在其有理性。故斯多噶派所謂「宜適自然而生活」，即同於謂「宜從理性而制行」也。此與儒家「性善」之論彌見近似。彼其意實皆以人類內發之理想，而塗飾以天然之經程。此天然之衣被冠冕，實隨人體而爲裁製，與純粹的崇仰天然者不同。是則此二派一共同顯着之態度也。

三

蓋儒家「性善」之論，雖創於孟子，而子思中庸實已顯含其義。故曰：

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。

「誠之」即是順從此自然之法則而生活。物只能在「誠」之中，而不能「誠之」。故物之「誠」爲無

意志的、被動的；人能「誠之」，是有意志的、自由的。蓋一（物）則自然的順從自然（「誠」），而一（人）則自力的順從自然（「誠之」）也。故斯多噶派與儒家，均於命定說之中主張其「自由之意志」焉。

斯多噶派之言曰：

對於世界律可以有兩個態度中之一個：

一、彼之行事或由於盲目的脅從。

二、或由於充分的了解此世界律而自由順從之。

而其行事之遭遇，則為命定。命定之遭遇，不足以成罪惡。道德上之罪惡有三：

一、屈從於善。

二、祇與善有關係。

三、彼身所表出的神之道（「善」）非其自身之道。

則知自然雖善，而在人類之自然則不為善。必待人類之自由了解之而自由順從之，乃得為善。

觀此則可見斯多噶派對於自由意志之鄭重，而一面又綦重「智識」。於此點斯多噶派殆可謂復興蘇格拉底「智識卽道德」之教義，而與中庸之論調亦相脗合。

中庸開首卽云：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

率，循也。修，明也。修道正有了解而修行之意。故曰：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

「自誠明」是人類獨有之天賦，所謂「理性」是也。他劣等動物則「誠」而不「明」矣，孟子所謂「行矣而不著，習焉而不察」者也。「自明誠」就是斯多噶派所謂「充分了解此世界律而自由順從之」也。

中庸先言「明」，次言「強」。故曰「擇善固執」，曰「博學、審問、愼思、明辨、篤行」，「人一己百，人十己千；雖愚必明，雖柔必強」，以求達於「至誠」。至誠是誠之「至」，完全由乎「人爲」。唯至誠可以盡性，以至「盡人之性，盡物之性，贊天地之化育，而與天地參」。

至於眾人愚柔，只是行於道中，不能自發意志去行道。故曰：

人莫不飲食也，鮮能知味也。子曰：「道其不行矣乎！」

是說人不明道，不能依照着去行道，非道自身不行也。道之自身，流行不息，如天地之化育。人去行道，是參贊天地。（按：此所論「行道」，自是中庸正義。宋儒愛講自然，怕犯手脚。不識不知，冥符暗合，並非中庸之義，亦非儒家本來面目也。此當別論。）

斯多噶派既重人類自由之意志，故於富貴、健康等一切物質境遇之善，謂其自身皆無何等之價值，皆非眞善。吾人但當以「德」爲目的，利用物質境遇，使有助於理性之生活；而僅認其有比較之價值。此如中庸「君子素其位而行，不願乎其外」也。故「正己而不求於人」，「上不怨天，下不尤人」。故斯多噶派與儒家其倫理學上之傾向皆重「動機」，至其動機之前後，則一歸諸「命」。

於宇宙的觀點，則重規律之前定。於人格之觀點，則重自由之意志。結果在「倫理」上是一種「二元論」，在「玄學」上爲一種「一元論」。其立論之巧，二派大概相似。一部中庸論「明」，論「誠」，論「率性」、「修道」，亦可藉而益明其眞義。

四

然此僅爲部分之巧合耳，至於二派態度迥異之處，則爲對於「情」的價值之評判。斯多噶派殊輕視情欲之生活，謂人類情念實爲惡之根源，故不惟宜加抑制，更進而求其根本之消滅焉。惟消滅情念，然後可使我精神安靜。爲求精神之安靜，甚至尙退隱，樂獨居，於國家、社會、政治、法律諸事，均不免抱消極之態度。更進而貴自殺，以表其蔑視物質境遇之生活而希冀一己精神得脫塵世之羈絆焉。儒家則不然。

中庸云：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

是直以喜怒哀樂之情爲天下之「大本」、「達道」，與斯多噶派之求消滅情欲者迥異矣。蓋斯多噶派欲「以理性統制情欲」，而中庸所云，則「理性卽在情欲之中」；兩家下手輕重，自有微

辨。惜乎儒家後傳，亦多喪失本意，而致嚴於「天理」、「人欲」之爭，不能從容中道以庶幾於「誠身」之樂也。

五

其次儒家於國家、社會、政治、法律諸事，皆抱積極之興趣，又與斯多噶派有別。蓋兩家學說，雖均重個人，而斯多噶派則似以個人理性之完成即爲宇宙理性之完成，而儒家則以宇宙理性之完成爲其個人理性之完成。故斯多噶派宗旨不過望個人精神之安寧，而儒家則盡己之性者乃將以盡人、物之性，而其着手則全在個人自身耳。然至孟子已有「達則兼善天下，窮則獨善其身」之語。後之儒者，每偏於「獨善」一途，視爲修養正軌，不能徹底做到儒家「參贊天地」之本意，亦不可不謂非一大憾事也。

其他如斯多噶派分人類爲兩級：一智者，卽有德者；一愚者，卽邪惡者；而不認其間有逐層之階段；故謂道德非「漸進」而係「驟轉」；亦與儒說略似。雖中庸無明文，而孟子常言：「人皆可以爲堯、舜。」又曰：「人之異於禽獸者幾希。」「不爲聖賢，便爲禽獸」，亦儒家一顯明

之倫理觀念也。

章炳麟以斯多噶之艱苦，而推與列子厭世同類等觀；則可謂見其細枝，忘其大本者也。以我觀莊、列之學，寧謂其近似伊壁鳩魯耳。暇當更端證，此則不遑及也。

（原載民國十二年二月二十二日上海時事新報副刊學燈）

伊壁鳩魯與莊子

一

列子書不可信，請論莊子。

莊子亦一抱快樂主義之哲學家，故其全書開宗明義第一篇卽曰逍遙遊。「逍遙遊」者，莊子理想中之快樂狀態也。伊壁鳩魯（Epicurus）哲學之根本要義，可以一語概之，曰：「快樂是善，而苦痛爲惡。」莊子全書中，殆充滿此一語之精神。其第二篇齊物論，則本此精神而衡量世間事事物物之價值者也。莊子之意，以謂：世間無眞是非、眞善惡，只求自得諸一己之心而適者卽爲是、爲善，其他則一不之顧。故曰：

唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適

> 得而幾已。

「得」即是「自得」，得之於己。「民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉嗜鼠，四者孰知正味？」味之內得於己者，即正味也。捨吾口之內自得者，而外求正味於他人，豈有當哉？此言「彼」、「我」之間也。又自設喻以明意曰：

> 昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。

推莊子之意，以謂：大化無極，先後不相知，故前之以爲是者，後或以爲非；今之所謂善者，古或以謂惡。茫無一定之「標準」，（莊老學說主要點即在打破「標準」。）只求其「適志」則可已也。此言「今」、「昔」之間也。「齊物」大意，不過如此。

二

二派既均持快樂主義矣，而其所承認爲快樂者，亦有相似之點。

先伊壁鳩魯而倡快樂主義（Hedonism）者，有西任列派（Cyrenaics）。其言快樂也，以「感官刺激」之強度滿足爲主。殆如吾國楊朱之縱慾。（楊朱據僞列子，恐是魏晉人學說，學莊老而未至者言也。）伊壁鳩魯則主張持久的快樂，故重「心靈」而黜感官。莊子亦言：

> 失性有五：一曰五色亂目，使目不明。二曰五聲亂耳，使耳不聽。三曰五臭薰鼻，困惾中顙。四曰五味濁口，使口厲爽。五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。而楊、墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。夫得者困，可以為得乎？則鳩鴞之在於籠也，亦可以為得矣！且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁、鷸冠、搢笏、紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纆繳，睆睆然在纆繳之中，而自以為得，則是罪人交臂、歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣！（天地）

此段表明莊子對於快樂的態度極明晰。前四層指斥感官之刺激，以謂刺激強烈，則足以失性；此莊子反對楊朱縱慾派之言也。第五層「趣舍滑心」，則爲反對墨子絕慾而發。墨子持「兼愛」者也，嘗設爲「兼」、「別」之二士而極論之，以謂天下無愚夫愚婦，平居持議則「非兼」，至於臨患難寄託其身家妻子則「取兼」，故曰：「言而非之，擇卽取之。」以謂天下之言行皆相拂

悖。（兼愛下。）巫馬期謂之曰：「我與子異，我不能兼愛。……愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親。……」墨子謂之曰：「子將以子義告人乎？人說子義，則將殺子以自利。人不說子義，亦將殺子。」（見耕柱。）墨子爲此而言兼愛，可謂「趣舍之滑心」也。故莊子評之曰：

> 其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人憂，使人悲。其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道，反天下之心，天下不堪。

又曰：

> 墨翟、禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦以腓無胈、脛無毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子眞天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也。才士也夫！（天下）

此說墨者自苦而求爲天下之所愛好也。人孰不好他人之視我如視其身者？墨子乃眞忘其一己內心之眞而視人如己，雖枯槁而不舍，此眞難能之材士！雖而謂之「失性」則無辯，謂之不能「自

得」亦無辯。讀墨子書，絕不能證明「兼愛」之本於自我之性，而徒謂其舍於他人之欲，因遂以合於他人之欲者自取以制吾心，是非「趣舍之滑心」而何？讀此而莊子之態度從可知矣。

三

伊壁鳩魯因求內心持久之快樂，遂重視固定而不變之心態。得此固定而不變之心態者，厥有兩途：

一、不爲世羈。

二、寧情制欲。

莊子所論「失性」之第五層，卽一點之反面也。前四層，則二點之反面也。其實則一事也。莊子之稱述「眞人」，常曰「寧靜」、曰「恬淡」、曰「平易」、曰「虛」、曰「素白」、曰「純粹」、曰「天德」，凡以描摹此一事而已。（此一事卽「不失其性」，卽「自得」，實卽理想中之正式的快樂狀態也。）

曰「寧情制欲」者，非眞滅絕情感使淨盡無存也。（斯多噶則然。）特使其情欲不見缺憾、不受

擾亂已耳。莊子有曰：

> （神人者，）物莫之傷。大浸稽天，而不溺；大旱、金石流、土山焦，而不熱。……孰肯以物為事？」（逍遙遊）

人類所以不得一日安寧其心神而弊弊焉終生「以物爲事」者，徒以「物」之將傷於我也。既將「以物爲事」，卽不能有理想中「自得」之安寧狀態矣。莊子所謂「物莫之傷」者，有二端焉。曰：

> 至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。（秋水）

又曰：

> 聖人處物不傷物，不傷物者，物亦不能傷也。（知北遊）

此一術也。既不願脫離環境，亦不敢違抗環境，（斯多噶兩有之。）乃隨順環境而自勉於調劑，以求

得其內部之安寧焉。是莊子非眞能制「外物」使不爲我害也，特裁制我心使無嬰「外物」而遭其害耳。又曰：

> 夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。……故遻物而不慴。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎！（達生）

此又一術也。「外物」之爲害於我者，有可避，有不可避。故曰：「外物不可必。」則雖察安危、謹去就，而「外物」之害傷之者猶將至也。故曰：「知有所困，神有所不及。」於是而求其「遻物而不慴」者。是莊子非徒僅能避物使不害己也，乃直將物雖害之而自以謂猶若無害也。夫物雖害之，而猶自以謂若無害者，則宜其終不肯「以物爲事」也。

> 子輿有病，子祀往問之。曰：「汝惡之乎？」曰：「亡。予何惡！浸假而化予之左臂以為鷄，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴞炙。浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也。失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。……物不勝天久矣，吾又何惡焉！（大宗師）

莊子非徒不願有哀，亦且不願有樂，（此所謂「樂」，是一種積極向前要求所得之樂，伊壁鳩魯亦所不取。）哀樂不能入，而後可希於寧靜之「自得」焉。故莊子非「絕世」者，非「淑世」者，乃一「隨世」者、一「混世」者耳，乃世界中一中立的旁觀者耳。此與伊壁鳩魯可謂恰肖。

四

伊氏一生多病，病胃，病便血，終身與病魔相撐拒。方其死，寓書於所親愛之弟子，謂：「身患二病，忍受一生，不以自餒。」今不知莊子生前身體何似，然其所描寫之子輿、子來之流，則亦儼然一伊氏也。

擾精神而見苦者，莫過於死。伊氏則曰：「生不知死，死不知生，死非吾人所當顧慮也。」莊子亦言之，曰：「予惡知乎惡死之非弱喪而不知歸者耶？」（齊物論）曰：「有旦宅而無情死。」曰：「善吾生者，乃所以善吾死也。」（大宗師）莊子非能逃死，特能知死不足畏。此莊子所謂「眞知」。曰：「有眞人而後有眞知。」莊子之所謂「眞人」，卽伊壁鳩魯之所謂「慧者」。慧者未必有手段能自求快樂，然有眼光，覺斯世形形色色皆匪可悲。（卽是眞樂。）卽至大病，至死，

世人視之謂至可悲者，慧者視之亦非悲。如是而已！

五

慧者既有眞知，與世俗之知不同，故凡舉世所謂知，皆爲慧者所不屑，而鄙斥之。伊壁鳩魯貶損一切文化，以謂智識無增於快樂。莊子亦云然。故曰：「黃帝遺其玄珠，使『知』索之而不得也。」（天地）以文化爲快樂之障礙而破抉之者，是伊氏與莊生之所同也。

爲快樂之障礙者，又有宗教。有宗教則不能樂（自得），猶有文化則不能樂也。人類將求內心之安寧而快樂，必將擺脫一切束縛牽制，視「外物」爲不足奇（無宗教），不足重（無文化），而後得精神平安而內心寧靜焉。此又伊氏與莊生之所同也。故曰：

吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？（齊物論）

有先天地生者物邪？（「者」即「之」字。）物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也無已。（知北遊）

此不認有神之先萬物而生之說也。故曰：「聞在宥天下，不聞治天下。」（在宥）一部莊子，不過要打破治天下之宗教的迷信與文化的傳說，以在宥天下人而已。惟在我國者，迷信之色彩淡，而傳說之壓逼重；故莊子書中，亦以對於文化之打擊爲尤力焉。

六

今請進論伊氏與莊生之宇宙論，則又皆同抱一種「惟物」的原子論者也。伊壁鳩魯之「宇宙觀」，與斯多噶派同爲導源於德謨克利泰（Democritus）之「原子說」；斯多噶派取其原子變易之則律，而伊壁鳩魯則僅取其原子之變易焉。此若莊周、子思二人之學，同導源於老子之「道」，子思則注重其道之「必然」，（老子書中如「將欲歙之，必固張之」之類，是言道之必然的則律也。）莊周則注重於道之「無常」，（老子書中如「持而盈之，不如其已」之類，是言道之運行之無常也。）中西思逕，較然若出一轍，亦有味事也。

莊子之論「物」也，以謂：

萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫，是謂天均。（寓言）

胡適解之曰：「萬物本來同是一類，後來纔漸漸的變成各種『不同形』的物類。卻又並不是一起首就同時變成了各種物類。這些物類都是一代一代的進化出來的，所以說『不同形相禪』。」

胡氏之解，與莊子原文意義迥異。兩兩比看，洞然易見。莊子「萬物皆種也」一語，是說萬物皆可以爲種子。如「犬可以爲羊」，是犬爲羊之種也。故曰「以不同形相禪」。胡氏則謂「萬物皆一種」，「以不同形遞禪」。一爲混雜的變化，而一則爲系統的進化矣。是胡氏以後世生物學家之言附會莊子，非莊子之本意也。不知進化之說，與莊老哲學絕不相容。請言莊之眞意！

少知曰：「四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？」太公調曰：「陰陽相照、相蓋、相治，四時相代、相生、相殺。欲惡去就，於是橋起。雌雄片合，於是庸有。安危相易，禍福相生。緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。覩道之人，不隨其

所廢：不原其所起。此議之所止。」（則陽）

推莊子之意，以謂「物」之成毀爲「氣」之聚散。而氣有陰陽之分，相尅、相治，遂成萬異之物。然此陰陽二氣，亦不過指物之聚散成毀者而言；至於物究何始，則知道者所不言也。又曰：

至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉。（田子方）

人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。……故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：通天下一氣耳。聖人故貴一。（知北遊）

故曰：

自本觀之，生者，喑醷物也。……須臾之說也。（知北遊）

此言之尤詳析。試問只一氣之聚散爲生死者，何嘗有「物種」之觀念？以臭腐神奇爲互相遷轉

者，何嘗有「進化」之觀念？而得以生物進化之論強誣之耶？然胡氏所尤引以自喜爲創獲者，則在解至樂一段，試引如下：

種有幾，得水則爲𧄔，得水土之際，則爲鼃蠙之衣。生於陵屯，則爲陵舄。陵舄得鬱棲，則爲烏足。烏足之根爲蠐螬，其葉爲蝴蝶。蝴蝶胥也化而爲蟲。生於竈下，其狀若脫，其名爲鴝掇。鴝掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌。斯彌爲食醯。頤輅生乎食醯。黃軦生乎九猷。瞀芮生乎腐蠸。羊奚比乎不箰，久竹生青寧。青寧生程。程生馬。馬生人。人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。（至樂）

胡氏謂「幾」字可以叫做「元子」，爲物種最初時代的種子。末三句所用三個「機」字，皆當作「幾」字。從這個極微細的「幾」，一步一步的以不同形相禪，直到人類。人死了還腐化成微細的「幾」。胡氏大誤處即在強裝上「一步一步的直到人類」一句，以謂是「一層一層的進化，一直進到最高等的人類」。（參看胡適中國哲學史大綱卷第九篇第一章和第八篇第五章。）而不知原文中所言者，厥爲「形化」，而非「種化」。如雀入大海爲蛤（見月令）、鼃化爲鶉（見墨子）之類，是「形化」也。此乃我國古時流行之傳說，而莊生亦信之。故曰：「烏足之根爲蠐螬，其葉爲蝴蝶。

蝴蝶化爲蟲。千日化爲鳥，其沫爲食醯。」明言「形化」，非若近世生物學者之言由猿種進而爲人種，爲物種的進化也。且原文又明明無一步一步之階級連絡其間。「馬生人」之說，（或謂據搜神記秦孝公時有馬生人，莊生或據其時之傳說而言。）正謂馬死而其幾可以變人，亦如人死之可以化爲鼠肝、爲蟲臂；左臂之可以化鷄，右臂之可以化彈也。

讀書者，不觀其全體，掇其會通，而第簒取其一節以爲比附，其弊最見於近人之論國故，而胡氏不免也。然則莊子此文，究何意？曰：郭象得之矣。象之言曰：

此言一氣而萬形，有變化而無死生也。

故本節開首卽曰：

惟予與女知，而未嘗死、未嘗生也。

此文又見於列子天瑞篇。列子固不可信，此節多若「鼃化爲鶉」，「羊肝化爲地臯」、「馬血之爲轉鄰也」、「人血之爲野火也」、「鷂之爲鸇，鸇之爲布穀，布穀久復爲鷂也」、「鷰之爲蛤也」、「田鼠之爲鶉也」、「朽瓜之爲魚也」、「老韭之爲莧也」、「老羭之爲猨也」、「魚卵

之爲蟲」諸句，似是後人注語之誤入正文者。然可見其時解此文者，尙能明莊生之論「形化」，故廣引以證之也。張湛注亦有可取者，曰：

自從鼃至於程，皆生生之物，蚍、鳥、蟲、獸之屬，言其變化無常。或以形而變，或死而更生，終始相因，無窮已也。……生於此者，或死於彼；死於彼者，或生於此。……一氣之變，所適萬形；萬形萬化，而不化者存。歸於不化，故謂之機。

胡氏謂此一節文，自古至今無人能解。實則文中所舉動植各名，雖胡氏亦自不解。若其大義所在，則郭、張以來，能解之者亦非眞無人也。

余謂文中「幾」字，卽伊壁鳩魯之所謂「元子」也。卽指氣之極微小而不可分者言也。原子無因的轉動，偶然的結合，而組成種種之物象，何可欣羨？亦何足厭惡？何分善惡？亦何擇輕重？莊子之意，僅如此耳。故曰：

貴在於我，而不失於變。且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！已爲道者解乎此。

（田子方）

莊生之論，不過求生死之不足患心而已。謂其抱持元子的宇宙論則可，謂其發明生物之進化論則不可也。謂其抱持元子的宇宙論，則與其哲學全部一貫，而原書各節有文從字順、冰解凍釋之效。謂其發明生物的進化論，則與其哲學全部背馳，而原書各節語句亦多不可強解者。謂其抱持元子的宇宙論，則可以見古代思想之大概的程度。（儒家亦言「氣」。）謂其發明生物的進化論，則殊無以解釋此大智深慧之何從得此創見也。

七

茲綜舉兩家學說相似大端如下：

一、主張快樂主義。
二、重持久的快樂，故重內心之安寧，而不貴外感刺激之強烈。
三、消極的限制對於外感（物界）之要求。
四、對於不幸境遇（病、死等）之達觀。（自慰。）
五、宗教（神）與文化（知）的打破。

六、唯物的元子論之宇宙觀。

至於兩家異點，則爲其對於政治的態度。

蓋伊壁鳩魯與斯多噶兩派之學說，導源於其七十年前之西任列派（伊壁鳩魯之前驅）與犬儒學派(Cynics)（斯多噶派之前驅）。而茲兩派，則純爲個人的享樂主義派也。莊子之學，本諸老子。老子學說，本爲「君天下」者而設，故莊子雖極尊個人，而其論鋒時及政治。內篇七篇，歸結於「應帝王」，明莊生之不忘政治也。「駢拇」、「馬蹄」、「胠篋」諸篇，遂樹吾國無政府主義之極鮮明的旗幟焉。子思之學本諸孔子，故亦重視政治。此則其異也。

伊壁鳩魯派團體之組織綦嚴，而宣傳甚烈。莊子則「以天下爲沈濁，不可與莊語」，故「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物」（天下）云。是亦其一異矣。

（此文續斯多噶派與中庸而作。原載民國十二年三月四、五日上海時事新報副刊學燈。）



《錢賓四先生全集》甲編書目



